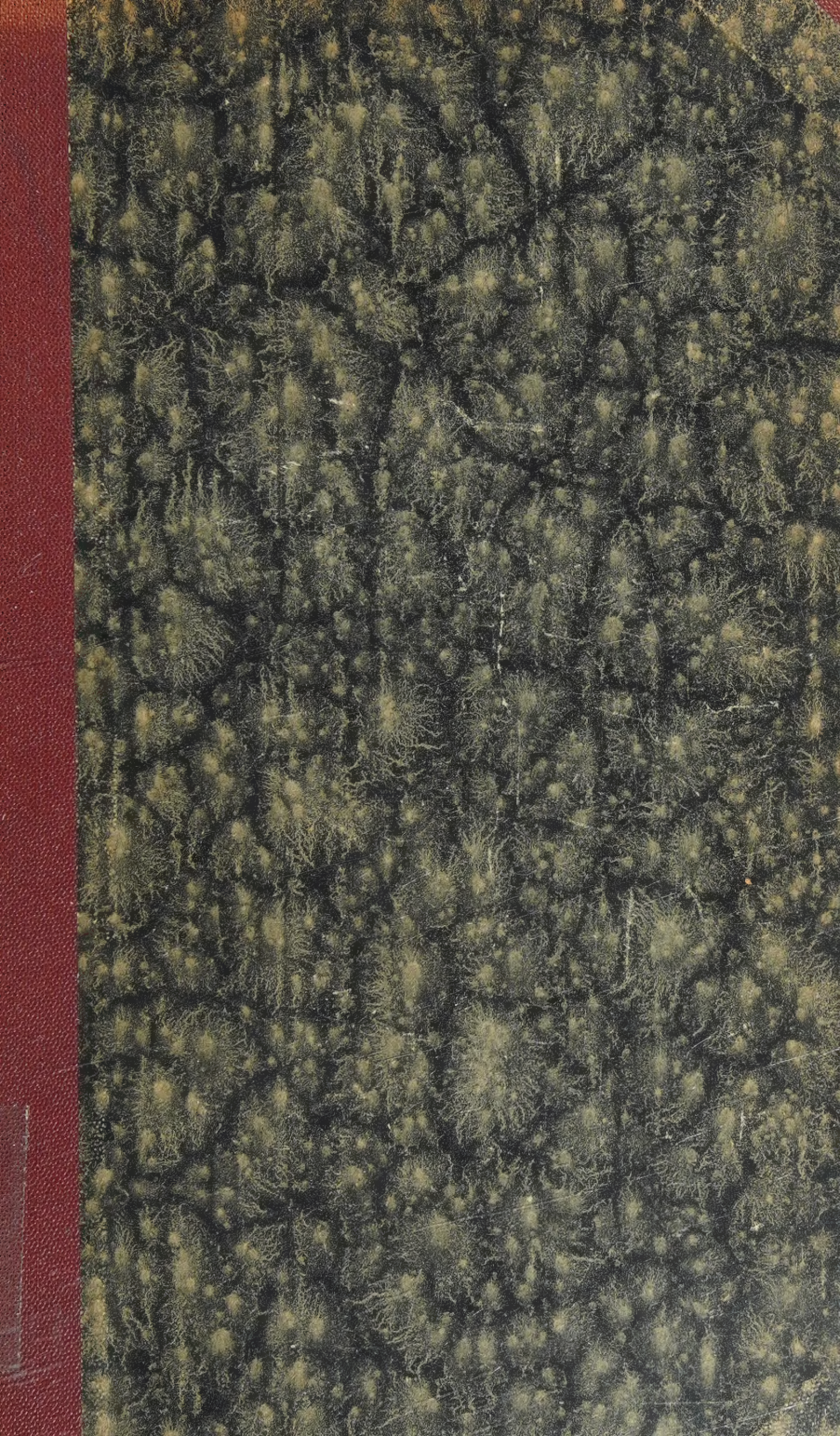




Del. In Is 2007² 40
R.

Die

Johanneische Christologie

Don

D. Wilhelm Lütgert

Professor in Halle a. S.

Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage



LIBRARY OF
United Theological Seminary

BS
2601

.L8

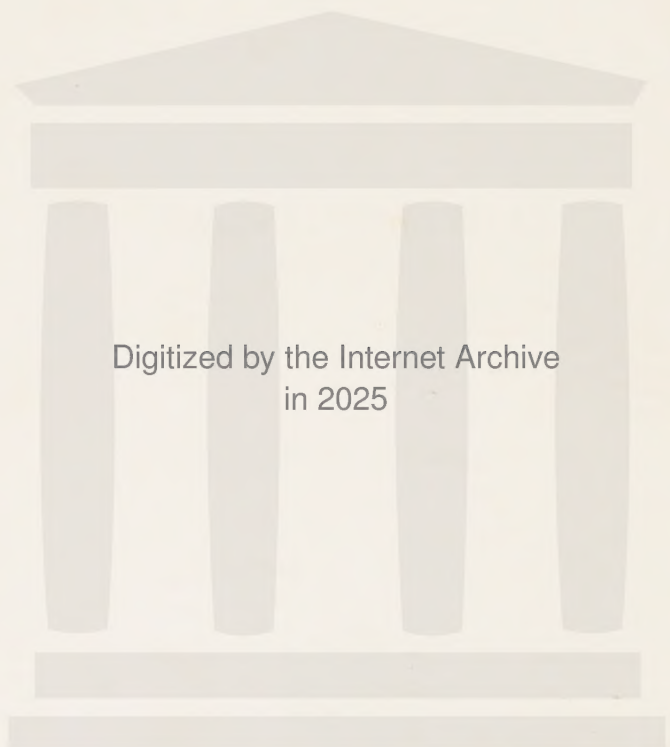
1914

58, 169

Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1916



Digitized by the Internet Archive
in 2025

1.13
signa

Vorwort.

Die erste Auflage dieser Schrift, in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie als erstes Heft des 3. Jahrgangs 1899 erschienen, ist schon seit einigen Jahren vergriffen. Erst jetzt ist es mir möglich, die neue Auflage vorzulegen. Sie ist eine völlig neue Bearbeitung. Nur wenige Seiten der ersten Auflage sind stehen geblieben. Zu dieser durchgreifenden Neubearbeitung nötigte die inzwischen erschienene Literatur über das Evangelium, vor allem aber ist sie das Ergebnis einer immer erneuten Beschäftigung mit dem Evangelium selbst.

Die Disposition ist völlig geändert. Die Christologie des Evangeliums kommt nur dann vollständig zur Darstellung, wenn nicht nur das Verhältnis Jesu zu Gott, sondern auch sein Verhältnis zur Welt und zu den Jüngern in die Untersuchung hineingezogen wird. Denn die Christologie des Evangeliums zieht sich durch alle seine Gedankengänge hindurch. Die Aufgabe ist deswegen nur gelöst, wenn die ganze Gedankenwelt des Evangeliums von seinem Christusbilde aus beleuchtet wird. Das ist in der neuen Bearbeitung viel vollständiger geschehen als in der ersten Auflage. Die neue Auflage ist damit eine vollständige Darstellung der johanneischen Theologie. Daraus erklärt sich der Umfang des Buches.

Ich habe ferner die christologischen Gedanken des ersten Briefes besonders dargestellt, während ich sie in der ersten Auflage in die Christologie des Evangeliums hineingearbeitet habe. Auch hier habe ich alles, was zur Beleuchtung des Christusbildes dient, in die Darstellung hineingezogen.

Endlich habe ich auch die Christologie der Apokalypse besprochen. Wie man auch über ihren Verfasser und ihr Verhältnis zum Evangelium urteilt, in jedem Falle zeigt gerade ihr Christusbild, daß sie dem Evangelium nahe steht. Ich habe deswegen vor allen Dingen das Verhältnis des Christusbildes der Offenbarung zur Christologie des Evangeliums hervorgehoben. Verwandt sind beide unzweifelhaft.

Bei der Neubearbeitung ist mir der Grundgedanke der ersten Auflage nicht zweifelhaft geworden; ich hoffe ihn vertieft und energischer durchgeführt zu haben. In einem wichtigen Punkte freilich weicht die neue Bearbeitung von der ersten Auflage ab. Diese begann mit den Worten: „Der Grundbegriff der johanneischen Christologie ist der Begriff: Sohn Gottes. Die Bezeichnung ist bekanntlich messianisch und auch bei Johannes durchaus synonym mit dem Christustitel.“

Im Zusammenhang mit meinen Untersuchungen über die jüdische Vorgeschichte der urchristlichen Häresien ist es mir klar geworden, daß die Theologen im Rechte sind, welche die Gleichstellung beider Begriffe bestreiten. Ich halte aber die Unterscheidung zwischen beiden nicht für einen eigentümlichen Zug der johanneischen Theologie, sondern für eine geschichtliche Tatsache, welche für den Verlauf und Ausgang des Lebens Jesu von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Den Beweis dafür muß die Untersuchung selbst liefern. Ihre Abweichung von der ersten Auflage ist hierdurch mit bestimmt.

Eine Untersuchung der johanneischen Christologie hat eine historische und eine theologische Bedeutung. Eine historische: denn das Urteil über das Johannesevangelium hängt von dem Urteil über sein Christusbild ab. Eine theologische: denn die Christologie des Johannesevangeliums ist der Höhepunkt der neutestamentlichen und der Ausgangspunkt der kirchlichen Christologie. Dadurch ist es hinreichend gerechtfertigt, sie ge-

sondert zu untersuchen. Der positivistische Charakter der gegenwärtigen Theologie ist freilich dem Verständnis der johanneischen Schriften wenig günstig. Das zeigt sich besonders in den Urteilen über das Evangelium, die wir in der Gegenwart hören müssen. Aber gerade darum ist es notwendig, sich um ein Verständnis des Evangeliums zu bemühen. Das ist die Voraussetzung für jede Kritik, zu welchem Resultat sie auch kommen mag.

Auf die Versuche, das Evangelium zu zerlegen, welche ich an einer anderen Stelle besprochen habe, habe ich mich in dieser Schrift nicht eingelassen. In der Geschichte der Kritik des Evangeliums bilden sie eine lehrreiche Episode, weil sie beweisen, daß ein summarisches Verwerfungsurteil über die Geschichtlichkeit des Evangeliums nicht möglich ist: insofern sind sie bedeutsam, aber für das Verständnis des Evangeliums haben sie nicht viel ausgetragen. Sie scheitern an der Geschlossenheit der Theologie des Evangeliums. Diese aufzuzeigen habe ich mich bemüht. Insofern will diese Schrift auch einen Beitrag zur johanneischen Frage liefern.

Der intuitive Charakter des johanneischen Denkens fordert von dem Exegeten mehr als jede andere neutestamentliche Schrift die Fähigkeit intuitiven Verständnisses. Mit Einzel-exegese ist deshalb hier noch weniger als in der übrigen neutestamentlichen Literatur getan. Die Schrift fordert eine Vertiefung, die hinausgeht über die Einzel-exegese. Es kommt darauf an, das Evangelium von innen heraus zu verstehen und die Einzeluntersuchungen in einer Gesamtdarstellung zusammenzufassen. Denn die Gedankenwelt des Evangelisten ist nicht eine Fülle von Einzelheiten, sondern ein Ganzes. Dieses habe ich in zusammenfassender Darstellung wiederzugeben versucht.

Lütgert.

Vormort zur ersten Auflage.

Eine Untersuchung der johanneischen Christologie kann bei der gegenwärtigen Lage der biblisch-theologischen Arbeit nicht mit einer Darstellung der Logoslehre anfangen. Wenn der Evangelist mit derselben beginnt, so setzt er freilich voraus, daß der Gemeinde, für die er schreibt, dieser Begriff vollständig durchsichtig und deswegen geeignet ist, dem Verständnis der Person Jesu zu dienen. In der gegenwärtigen theologischen Arbeit aber ist die Bedeutung des Ausdrucks und sein Verhältnis zur Christologie des Evangeliums sehr umstritten. Die Untersuchung wird deswegen vereinfacht, wenn man zunächst die Christologie des Evangeliums darstellt und von hier aus die Logoslehre versteht. Stellt man die Logoslehre an die Spitze, so erläutert man sie aus der in der apostolischen Zeit vorhandenen Logoslehre, an die Johannes anknüpft. Dann aber trägt man leicht auch diejenigen Züge der Logoslehre, die sich bei Johannes nicht wiederfinden, in das Evangelium hinein. Außerdem erweckt die Darstellung selbst dann den Schein, als sei die johanneische Christologie aus der Logoslehre herausgesponnen, und die Beziehung der Gedanken auf das geschichtliche Wirken Jesu wird von vornherein gelockert. In der Geschichte des Gedankens ist es häufig zweckmäßig, von der Frucht auszugehen und ihre Entstehung bis in die Wurzel hinein zu verfolgen. Nur so ist man sicher, alle Wurzeln zu finden und kein Element in die Darstellung hineinzuziehen, das auf die Bildung der Frucht keinen Einfluß gehabt hat. Man muß also versuchen, die johanneische Logoslehre aus der Christologie des Evangeliums zu verstehen. — Erst wenn man die johanneische Logoslehre dargestellt hat, kann man feststellen, welche Elemente der vorausgegangenen Geschichte Johannes aufgenommen hat.

Die Voranstellung der Logoslehre ist auch deswegen irreführend, weil der Anschein entsteht, als wäre der ganze Aufbau der johanneischen Christologie dem Evangelium im Unterschiede von den übrigen neutestamentlichen Schriften ebenso eigentümlich wie dieser Unterbau. Das Johannesevangelium hat aber ebensowenig ausschließlich individuelle Züge, wie irgend eine neutestamentliche Schrift. Sie alle haben zu ihrer Voraussetzung den Gemeindeglauben der apostolischen Zeit. Auch die johanneische Christologie erbaut sich auf einer dem ganzen Neuen Testament gemeinsamen Basis. Nach „historischer“ Methode wird das Bild nur dann entworfen, wenn man die dem Johannesevangelium mit allen neutestamentlichen Schriften gemeinsamen Züge zuerst zeichnet. Es ist nicht ganz richtig, den Logosbegriff den Grundbegriff der johanneischen Christologie zu nennen. Eher ist er die Spitze, das Ziel, auf welches der Gedankengang zustrebt. Dies wird dadurch, daß Johannes mit dem Logosnamen beginnt, nicht widerlegt, sondern bestätigt. Bekanntlich ist es charakteristisch für den Evangelisten, daß er seine Gedankengänge nicht genetisch darstellt. Die Darstellung verfolgt nicht das Werden der Gedanken, so daß das Ganze am Schluß steht, sondern sie beginnt mit dem Ganzen und steigt abwärts zu den einzelnen Teilen. Er denkt intuitiv, nicht induktiv.

Anknüpfungspunkte hat die johanneische Christologie nicht nur im Gemeindeglauben der apostolischen Kirche, sondern auch im Judentum. Auch vom Johannesevangelium gilt, daß seine ganze Begriffswelt an die synagogale Theologie anknüpft. Das Evangelium schließt sich aber nicht an das alexandrinische, sondern an das palästinensische Judentum an. Ein Beweis dafür ist die Sprache. Ein weiterer Beweis ist die Begriffsreihe des Evangelisten. Für die Christologie wird die folgende Darstellung dies zeigen.

Der Grundbegriff, der Ausgangspunkt der johanneischen Christologie ist der jüdische Christusgedanke. Zu zeigen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, das ist das Ziel des Evangeliums, 20, 31. Von der Anknüpfung an den Christusgedanken wird die Untersuchung daher auszugehen haben.

Auch die Absicht, die den Verfasser bei der Anknüpfung an die Logoslehre leitete, läßt sich nicht aus dem Anfang des Evangeliums allein feststellen. Die Folge dieser Methode ist die, daß man nach einem aus dem Beginn des Buches festgesetzten Zweck alles Folgende erklärt, entweder gewaltsam nach diesem Zweck deutet, oder unberücksichtigt läßt.

Die Absicht, die man in dem Evangelium erkennt, bedingt die Stellung, die man ihm in der Geschichte gibt. Mehr als bei irgend einer neutestamentlichen Schrift hängt beim Johannesevangelium die Frage nach dem Verfasser und der Zeit mit der Theologie, besonders mit der Christologie des Evangeliums, zusammen. Die Datierung des Evangeliums hängt fast ausschließlich von der Frage ab, in welcher Zeit man die Christologie des Buches motiviert und verständlich findet.

Die folgende Darstellung setzt den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums und der Johannesbriefe voraus. Die Untersuchung ist von dieser Voraussetzung unabhängig, aber die Resultate der biblisch-theologischen Arbeit sprechen bei Beantwortung der kritischen Fragen entscheidend mit. Schon das Verhältnis der johanneischen Christologie zum jüdischen Christusbilde ist bedeutsam für die Datierung des Evangeliums.

Unter allen neutestamentlichen Schriften wird man am wenigsten dem johanneischen Evangelium durch eine statistische Ergelese, die sich aus Einzeluntersuchungen zusammensetzt, gerecht. Es handelt sich um eine historische und nicht um eine philologische Untersuchung. Die Aufgabe wird nur durch eine zusammenfassende organische Reproduktion gelöst. Wie die Gedankenbildung des Johannes ein eigentümliches Ineinander von Induktion und Spekulation zeigt, so ist ein solches auch bei der Wiedergabe seiner Gedanken erforderlich, wobei sich über das Vorwiegen des einen oder des andern Elementes von vornherein nichts ausmachen läßt.

Inhalt.

Erster Teil.

Der Sohn Gottes.

Erstes Kapitel.

Die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater.

	Seite
1. Die Zeichen des Sohnes Gottes	1
Der Vatername 1. — Die Vollmacht 3. — Der Geist 6. — Die Menschenkenntnis Jesu 8. — Die Wunder Jesu 9. — Die Wunder als Zeichen 12. — Die Herrlichkeit 20.	
2. Die Sendung des Sohnes aus dem Himmel	23
Die Sendung des Sohnes durch den Vater 23. — Der Sohn sieht und hört den Vater 25. — Die Herkunft Jesu aus dem Himmel 36. — Der Menschensohn, der im Himmel ist 42.	
3. Die Einheit Jesu mit Gott	50
Die Einheit des Geistes 50. — Die Ewigkeit Jesu 53. — „Ich bin“ 55. — Der Vorwurf der Gotteslästerung 56. — Der Prozeß Jesu 61.	
4. Der Logos	64
Der Prolog 64. — Das Verhältnis des Logos zu Gott 67. — Das Verhältnis des Logos zur Welt 70. — Die Schöpfung 71. — Das Licht der Welt 74. — Die Fleischwerdung des Logos 75. — Die Motive der Logoschristologie 80. — Der ewige Logos und der geschichtliche Jesus 82.	

Zweites Kapitel.

Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater.

1. Der Gehorsam des Sohnes	89
Der Gott Jesu 89. — Das Gebet Jesu 90. — Der Gehorsam Jesu 94. — Die Heiligung Jesu 96. — Die Selbstverleugnung Jesu 97. — „Meine Stunde“ 102.	

2. Die Demut des Sohnes und die Ehre des Vaters . . . 105
 „Nicht meine Ehre“ 105. — Die Herrlichkeit des Vaters 107. —
 Der Tod zur Ehre Gottes 108. Das Lamm Gottes 111. — Der
 Tod Jesu als Sieg 113. — Der Tod als Verherrlichung Jesu 115.
 — Die Offenbarung Gottes 116.

Zweiter Teil.

Der Menschensohn.

Erstes Kapitel.

Jesus und die Welt.

1. Die Messianität Jesu 120
 Der Messias 120. — Der Menschensohn 124. Jesus als Israelit 129.
 Jesus und der Täufer 130. Die Freiheit Jesu vom Gesetz 133.
2. Die Wirksamkeit Jesu in der Welt 136
 Der Heiland der Welt 136. — Der Fürst der Welt 138. — Die
 Wirksamkeit Jesu an der Welt 140. Jesus als Seelsorger: Niko-
 demus 141, die Samariterin 143. — Die Predigt Jesu 147. —
 Die Rede des sechsten Kapitels 148. Die Rede des achten Kapitels
 154. — Die Reden des zehnten und zwölften Kapitels 156. —
 Das gegenwärtige Gericht 157.

Zweites Kapitel.

Der Herr und die Jünger.

1. Die Berufung der Jünger 163
 Die Berufungsgeschichte bei Johannes 163. — Das persönliche Ver-
 hältnis Jesu zu seinen Jüngern 165. — Der Beruf der Jünger
 167. — Der Jünger, den Jesus liebte 169.
2. Die Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern 170
 Das Wort Gottes 171. Die Wahrheit 172. — Das Licht 180.
 — Die Freude 182. — Das Gebet im Namen Jesu 183. — Die
 Frucht 186. — Der Geist 187. — Die Wiedergeburt 193. — Die
 Mystik des Evangeliums 196. — Die Herrlichkeit der Jünger 199.
 Die Einheit der Jünger 200. — Die Gemeinschaft mit dem
 Leiden Jesu 201. Die neue Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern
 durch Auferstehung und Erhöhung 204. Die Wiederkunft Jesu
 und das jüngste Gericht 208.
 Schluß. Die Erkenntnistheorie des Apostels 211.

	Seite
Die Christologie des ersten Johannesbriefes . . .	215
Der Logos 215. — Die Gottheit Jesu 217. — Die Menschheit Jesu 218. — Der Tod Jesu 219. — Die Tilgung der Sünde 221. — Die Gemeinschaft mit dem Sohne 225. — Der Wandel im Licht 226. — Der Gehorsam und die Gerechtigkeit 227. — Die Sündlosigkeit 229. — Der Sieg über den Teufel und die Welt 231. — Der Wandel in der Wahrheit 232. — Die Wiederkunft Jesu und das jüngste Gericht 235. — Ihm gleich sein 236. — Die Freudigkeit 237.	
 Das Christusbild der Offenbarung	 239
Die Vision 239. — Der Ewige 240. — Der Erhöhte 243. — Die Anbetung Jesu und der Kaiserkultus 245. — Der Logos 250. — Jesus als Zeuge Gottes 252. — Das Lamm 253. — Der Sieger 255. — Die Öffnung des Buches 256. — Der Sohn des Weibes und der Drache 257. — Der Herr der Gemeinden 264. — Die Gaben Jesu an die Gemeinde 265.	



Erster Teil.

Der Sohn Gottes.

Erstes Kapitel.

Die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater.

1. Die Zeichen des Sohnes Gottes.

Der Grundgedanke der johanneischen Christologie ist in dem Bekenntnis zusammengefaßt: ¹⁾ Jesus ist der Sohn Gottes; mit diesem Ausdruck bezeichnet Jesus selbst sein Verhältnis zu Gott. Wenn er Gott im Gebet anredet, nennt er ihn immer nur „Vater“. ²⁾ Wenn er zum Volk oder zu den Jüngern von Gott redet, so sagt er „mein Vater“. ³⁾ Sonst sagt er „der Vater“; niemals aber „unser Vater“ oder „euer Vater“. In der einzigen Stelle, in welcher der letztere Ausdruck gebraucht wird: ⁴⁾ „mein Vater“ und „euer Vater“ – wird offenbar deshalb gebraucht, weil die Bezeichnung „unser Vater“, durch welche Jesus sich mit den Jüngern zusammenfassen würde, vermieden werden soll. Neu ist an diesem ganzen Sprachgebrauch nicht etwa der Vatername: der war den Zeitgenossen

¹⁾ Schlatter, Neutest. Theologie II, 105: „Der Sohnesgedanke ist sein Hauptbegriff, und in seiner Darstellung besteht seine theologische Leistung, soweit von einer solchen gesprochen werden kann.“ Seine 581: „Der ganze christliche Glaubensinhalt liegt für ihn im Sohnesnamen beschlossen.“

²⁾ 11, 41; 12, 27. 28; 17, 1. 5. 11. 21. 24. 35.

³⁾ 2, 16; 5, 17. 43; 6, 32. 40; 8, 19. 28. 38. 49. 54; 10, 18. 25. 29. 32. 37; 14, 2. 7. 12. 20. 21. 23. 28; 15, 1. 8. 10. 15. 23. 24; 16, 10.

⁴⁾ 20, 17.

Jesu geläufig. Aber daß Jesus diese bekannte Anrede Gottes in besonderem Sinne auf sich selbst und nur auf sich selbst anwendet, das ist das Eigentümliche. Während Jesus von seinem Ausgang vom Vater redet, sprechen die Jünger in ihrer Antwort von seinem Ausgang von Gott.¹⁾ Das Selbstbewußtsein, welches in diesem Namen Gottes liegt, wird von den Juden auch durchaus verstanden. Sie machen es ihm zum Vorwurf, daß er Gott seinen eignen Vater nennt,²⁾ und sie haben ihn damit keineswegs mißverstanden. Sie selbst machen den Anspruch, Gott zum Vater zu haben.³⁾ Jesus kennt diesen Anspruch wohl, aber er bestreitet ihn:⁴⁾ er allein hat Gott zum Vater; darum ist er, und er allein Gottes Sohn. Er ist der einzige Sohn Gottes, der *μονογενής*,⁵⁾ darum nennt er sich ebenso „der Sohn“, wie er Gott „den Vater“ nennt.⁶⁾ So heißt er auch im Munde Johannes des Täufers.⁷⁾ Indem er diesen völlig geläufigen Ausdruck auf sich allein anwendet, spricht sich der ganze Umfang, die Tiefe und die Höhe seines Selbstbewußtseins aus: nur für ihn ist Gott der Vater, und er allein ist der Sohn.⁸⁾

Niemals spricht Jesus von einem göttlichen Akt oder von einem Erlebnis, durch welches er zum Sohne Gottes geworden ist. So kraftvoll und deutlich sich sein Sohnesbewußtsein auch ausspricht, so wenig spricht er über ein Ereignis, durch welches sein Selbstbewußtsein begründet worden ist. Wie er das geworden ist, was er ist, das bleibt ein unausgesprochenes Geheimnis. Weder durch einen Rückblick in die Ewigkeit noch durch eine Erinnerung an seine Geburt beleuchtet er irgend einmal den Moment, den Akt, durch den er zum Sohne Gottes geworden ist.

Aber welchen Inhalt dieses sein Verhältnis zu Gott, seine Gottessohnschaft hat, das spricht er klar aus. Weil er

¹⁾ 16, 30. — ²⁾ 5, 18. — ³⁾ 8, 41. — ⁴⁾ 8, 42. — ⁵⁾ 1, 14, 18; 3, 16, 18.

⁶⁾ 5, 19–26; 8, 35 f. — ⁷⁾ 3, 35. — ⁸⁾ Seine, Neutest. Theol.² 516.

der Sohn ist, so liebt ihn der Vater,¹⁾ denn diese Worte sind nicht so zu verstehen, daß er zum Sohne Gottes wird dadurch, daß Gott ihn liebt; damit wird eine Deutung in sie hineingelegt, die sich aus ihnen nicht entnehmen läßt. Sie selber sagen vielmehr, daß der Vater ihn liebt, weil er der Sohn ist. In seiner Gottessohnschaft liegt der Grund der Liebe Gottes zu ihm; wie jeder Vater, so liebt auch Gott seinen Sohn; und zwar liebt er ihn als seinen einzigen Sohn, d. h. mit seiner ganzen Liebe liebt er ihn allein. An ihm und an ihm allein wird Gottes Liebe offenbar. Offenbar wird sie an ihm; sie bleibt nicht ein verborgener und innerlicher Wille Gottes; für den Evangelisten äußert sich alle wirkliche Liebe, göttliche wie menschliche, und zwar äußert sie sich im Leben. Wer liebt, der schenkt. So offenbart sich auch die Liebe des Vaters zu dem Sohne. Sie offenbart sich als eine göttliche und vollkommene Liebe. Weil er den Sohn liebt, so hat er alles in seine Hand gegeben. Dem einzigen Sohne gibt der Vater seinen ganzen Besitz, und weil er Gott ist, so umfaßt dieser Besitz alles.²⁾ Dieser Gedanke findet sich nicht nur an dieser Stelle im Munde des Täufers; der Täufer spricht ihn nur aus, weil er im Selbstbewußtsein Jesu selber liegt. Jesus selbst wußte, daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben hatte,³⁾ und er sagt:⁴⁾ „Du hast ihm Macht gegeben über alles Fleisch“. Es ist dasselbe Selbstbewußtsein, welches Jesus auch bei Matthäus⁵⁾ ausspricht: alles wurde mir übergeben von meinem Vater. Es ist vollständig verkehrt, sich dieses weitgespannte Selbstbewußtsein dadurch verständlich zu machen, daß man es durch eingetragene Zusätze einschränkt, etwa wie Weiß durch die Bemerkung: „alles, was zur Ausführung des göttlichen Heilsratschlusses gehört“. Selbst Zahn bemerkt zu der Stelle:

¹⁾ 3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23. 24. 26. Mit *φιλεῖν* 5, 20.

²⁾ 3, 35. — ³⁾ 13, 3. — ⁴⁾ 17, 2. — ⁵⁾ 11, 27.

„Vermöge des Zusammenhanges will der Satz doch zunächst bezogen sein auf die Offenbarung, auf die Mitteilung der Heilserkenntnis. Diese Tätigkeit hat der Vater, welchem sie nach V. 25 f. zunächst zusteht, Jesu übertragen, und zwar in ihrem ganzen Umfang. Jesus ist der Mittler der gesamten in Rede stehenden Offenbarung Gottes an die Menschen.“ Wie aber auch das Wort bei Matthäus zu verstehen sein mag, daß die entsprechenden Worte bei Johannes einen viel weiter gehenden Sinn haben, ist nicht zu bestreiten.¹⁾ Wie sie zu verstehen sind, das ergibt sich ganz deutlich aus den Worten:²⁾ „Alles, was der Vater hat, das ist mein“. Und aus den Worten:³⁾ „und das Meine ist alles dein und das Deine mein“. Die Worte zeigen, daß dieses Machtbewußtsein Jesu bei Johannes kein Schluß aus der Logoslehre ist, wie Holzmann meint. Aber freilich läßt sich auch die Auffassung, die ich in der ersten Auflage vertreten habe, nicht aufrechterhalten, daß hiermit nichts als „der Inhalt der jüdischen Christushoffnung“ ausgesprochen sei.⁴⁾ Der Einwand, daß dieses Selbstbewußtsein über den jüdischen Messiasgedanken hinausgehe,⁵⁾ ist anzuerkennen. Vielmehr spricht sich in diesen Worten das Sohnesbewußtsein aus, und es zeigt sich, daß dieses weit über das messianische Bewußtsein hinausgeht. Es wäre auch ein Mißverständnis, wenn man die besprochenen Worte an der Erfahrung messen wollte, durch welche sie im Leben Jesu bestätigt werden. Es ist verkehrt, ihre Bedeutung auf das Maß herabzudrücken, welches an erfahrungsmäßiger Weltherrschaft im

¹⁾ Holzmann, Neutest. Theol. I², 349 Anm. 5. „Diese und ähnliche Aussprüche des vierten Evangeliums erklären sich zunächst daraus, daß dort Christus das fleischgewordene Schöpferwort ist, ohne welches nichts geworden ist, was existiert (1, 3), so daß ihm überhaupt alles mit dem Vater gemein ist.“

²⁾ 16, 14. — ³⁾ 17, 10. — ⁴⁾ Auch oben S. 7.

⁵⁾ Holzmann, Theol. Literaturzeitung in der Anzeige der ersten Auflage.

Leben Jesu offenbar wird. Man erkennt damit den Glaubensakt, welcher in diesem Anspruch liegt. Jesus mißt seine Macht nicht an seinem Erfolg. Wenn ihm auch niemand gehorcht, so gehören sie ihm doch alle. Wenn er auch völlig arm ist, so ist doch alles sein Eigentum, alles nämlich, was Gott gehört. An Gottes Besitz wird Jesu Besitz gemessen; was Gott gehört, gehört auch ihm, und zwar darum, weil er der einzige Sohn des Vaters ist, dem der Vater an allem, was er hat, Anteil gibt. Es ist also recht verkehrt, die Deutung des entsprechenden synoptischen Wortes¹⁾ auf die Weltherrschaft Jesu mit der Bemerkung entkräften zu wollen, „daß ja Gott selbst als Herr Himmels und der Erde eingeführt wird“. ²⁾ Freilich, wenn die Übergabe aller Dinge an Jesus die Abtretung des Weltregiments an ihn bedeuten sollte, und im Gegensatz dazu stünde, daß Gott Herr Himmels und der Erde ist, dann würde nicht nur die vorhergehende Erinnerung hieran, sondern das ganze Gottesbewußtsein der Evangelisten ein solches Wort unmöglich machen. Nun aber stehen beide Bekenntnisse nicht im Gegensatz zueinander, sondern sie sind ineinander begründet. Nur darum gehören dem Sohne alle Dinge, weil sie dem Vater gehören, und damit, daß sie dem Sohne gehören, gehören sie auch dem Vater. Zwischen beiden besteht nicht eine Teilung, sondern eine Gemeinschaft des Besitzes. Der Vater behandelt den Sohn genau so, wie im Gleichnisse Jesu: ³⁾ „Alles, was mein ist, das ist dein.“

Der Besitz, den der Vater dem Sohne mitteilt, besteht nicht in etwas Äußerlichem; es ist sein innerer geistiger Besitz an dem der Vater seinem Sohne Anteil gibt.⁴⁾ Die Worte:

¹⁾ Matth. 11, 27. — ²⁾ Holzmann I², 347 Anm. 1. — ³⁾ Luk. 15, 31.

⁴⁾ Schlatter II, 106: „Johannes faßt den Gottesgedanken personhaft, setzt deshalb Jesu Verbundenheit mit Gott in seine Erkenntnis und Liebe des Vaters und schätzt sie als seinen ganzen Besitz und seine ganze Herrlichkeit. Das ist sein Spiritualismus.“

„Alles, was der Vater hat, ist mein“¹⁾ sprechen von dem, was der Geist den Jüngern gibt. „Er nimmt es von dem Meinigen, denn alles, was der Vater hat, ist mein.“ Also der Geist, und alles, was der Geist hat und gibt, ist das, was der Vater dem Sohne gibt. Ihre Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft des Geistes. Am einfachsten spricht das Johannes der Täufer aus,²⁾ indem er von der Taufe Jesu spricht. Er hat den Geist auf Jesum herabkommen sehen, und weil er das gesehen hat, so hat er auch gesehen und kann bezeugen, daß Jesus der Sohn Gottes ist. An seinem Geistbesitze wird seine Gottessohnschaft offenbar. Der zugrunde liegende Schluß ist also der: wer Gottes Geist hat, der ist Gottes Sohn. Nicht so ist das Wort zu verstehen, als wenn Jesus durch den Empfang des Geistes Gottes erst zum Sohne Gottes würde; im Johannes-Evangelium ist es ganz klar, daß die Taufe Jesu so nicht aufgefaßt wird; er ist schon Gottes Sohn, und eben weil er das ist, so empfängt er Gottes Geist. Der Gedanke ist ganz derselbe wie bei Paulus:³⁾ „Weil ihr Söhne seid, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen“: seinem Sohne gibt der Vater seinen Geist. Anders ist übrigens die Taufgeschichte auch bei den Synoptikern nicht zu verstehen. Auch nach ihnen wird Jesus nicht erst durch den Geist Gottes zum Sohne Gottes, sondern er erhält den Geist, weil er der Sohn Gottes ist. Es ist also auch ein Mißverständnis, wenn man immer wieder behauptet, nach dem Johannes-Evangelium könne die Geistesmitteilung für Jesum selbst keine Bedeutung mehr haben, sie sei nur ein Zeichen für den Täufer, an welchem dieser die Messianität Jesu erkenne.⁴⁾ Freilich hat sie nach Johannes so gut wie nach den Synoptikern auch die Bedeutung, daß dem Täufer die Gottessohnschaft Jesu offenbar wird; aber

¹⁾ 16, 14. — ²⁾ 1, 32 f. — ³⁾ Gal. 4, 6. — ⁴⁾ Holtzmann II², 509.

Johannes ist so wenig wie irgend einer der Evangelisten oder Apostel der Meinung, daß Jesus, weil er der Sohn Gottes ist, den Geist Gottes nicht mehr nötig habe. Er schließt vielmehr umgekehrt genau wie Paulus und die Synoptiker, daß ihm, als dem Sohne Gottes der Geist Gottes gebührt. In dieser Mitteilung des Geistes offenbart sich die Liebe des Vaters zu dem Sohne.

Auch in dem anderen Worte des Täufers¹⁾ wird die Gottessohnschaft Jesu mit seinem Geistbesitz in Verbindung gebracht. Daß der Vater den Sohn liebt und alles in seine Hand gegeben hat, das wird auch hier mit dem Geistbesitz Jesu verbunden. In den vorhergehenden Worten ist aber schwerlich Gott als Subjekt aus dem Zusammenhang zu ergänzen, und der Geist als Objekt zu verstehen, so daß zu übersetzen wäre: „denn nicht nach dem Maße gibt Gott den Geist“. Diese Auffassung ist auch darum nicht wahrscheinlich, weil ja der Satz dann eine allgemeine Regel ausdrücken würde, welche für jeden gelten müßte, dem Gott den Geist mitteilt, während doch hier nur von dem besonderen Maße des Geistbesitzes Jesu die Rede sein müßte. Das Wort müßte also in diesem Falle vielmehr lauten: seinem Sohne gibt Gott den Geist ohne Maß. Auch aus diesem Grunde ist es also wahrscheinlich, daß das Wort zu übersetzen ist: nicht nach dem Maße gibt der Geist.²⁾ Diesen Geist hat Jesus, weil der Vater ihn liebt und alles in seine Hand gegeben hat. Die erste, innerlichste und höchste Gabe, die er seinem Sohne gibt, ist sein Geist. Indem er ihm den gibt, gibt er alles in seine Hand. Der Geist gibt ohne Maß. Auch für diesen Schluß gibt es eine interessante Parallele bei Paulus;³⁾ wie Paulus sagt: mit seinem Sohne gibt Gott alles, so heißt es hier: mit seinem Geiste gibt Gott alles.

¹⁾ 3, 34 f. — ²⁾ Vgl. Zahn zu dieser Stelle. — ³⁾ Röm. 8, 32.

Das erste und einfachste Zeichen des Geistesbesitzes und damit der Gottessohnschaft Jesu, welches im Johannesevangelium hervorgehoben wird, ist Jesu Menschenkenntnis. Er kennt und durchschaut alle Menschen.¹⁾ Von der Regel, welche z. B. Paulus²⁾ ausspricht, daß niemand das Innere des Menschen kennt, als der Geist des Menschen selbst, ist er ausgenommen; er weiß, ohne daß ein Mensch es ihm sagt, was im Menschen ist.³⁾ Dies ist der erste wunderbare Zug an Jesus, der den Seinigen auffällt; Johannes hebt ihn stark hervor. Den Petrus erkennt und benennt er sofort,⁴⁾ den Nathanael überwältigt er, indem er ihm andeutet, daß er ihn in wunderbarer Weise kennen gelernt hat.⁵⁾ Er kennt die Vergangenheit der Samariterin.⁶⁾ Er weiß, wer an ihn glaubt, und durchschaut den Verräter von Anfang an.⁷⁾ Wie es die erste Erfahrung ist, welche die Jünger mit ihm machen, so ist es auch das letzte Bekenntnis, welches sie ablegen: Du weißt alles, und hast nicht nötig, daß dich jemand fragt;⁸⁾ und auch das letzte Bekenntnis des Petrus ist eine Berufung auf die durchdringende Menschenkenntnis Jesu.⁹⁾ Auf dieser seiner Menschenkenntnis beruht die Macht Jesu über die Menschen, er überführt und beschämt sie, indem er sie fühlen läßt, daß er sie durchschaut. Es ist aber nicht zufällig, sondern soll Jesum charakterisieren, daß der Evangelist als ersten Beweis der Menschenkenntnis Jesu das freundliche Wort an Nathanael erzählt.

Wunderbare Menschenkenntnis und besonders die Fähigkeit, das Böse zu durchschauen gehörte für die Zeitgenossen Jesu zu den feststehenden Kennzeichen der Propheten,¹⁰⁾ denn sie galten als Gabe des Geistes Gottes. So antwortet denn auch die Samariterin, als sie sich durchschaut findet: Ich sehe,

¹⁾ 2, 24. — ²⁾ 1. Kor. 2, 11. — ³⁾ 2, 25. — ⁴⁾ 1, 42.

⁵⁾ 1, 47. — ⁶⁾ 4, 19. — ⁷⁾ 6, 64. — ⁸⁾ 16, 30. — ⁹⁾ 21, 15 f.

¹⁰⁾ 1. Kor. 14, 24, 25; Akt. 5, 9.

daß du ein Prophet bist.¹⁾ Allein die Menschenkenntnis, welche Jesus hat, geht hinaus über die prophetische. Das Bekenntnis, welches sie hervorruft, lautet deswegen bei Nathanael: Du bist der Sohn Gottes.²⁾ Seine Menschenkenntnis ist der erste Beweis seiner Gottesjohnschaft.

Die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater geht aber weiter. Weil der Vater ihn liebt, so gibt er ihm auch Anteil an seinem Werk;³⁾ er zeigt ihm sein Werk und zeigt es ihm darum, damit der Sohn sein Werk tun soll. Die Werke Gottes zu tun, das ist nach Jesu Urteil überhaupt die Pflicht jedes Menschen.⁴⁾ Es ist deshalb vor allen Dingen die Pflicht des Sohnes Gottes; er muß die Werke dessen tun, der ihn gesandt hat,⁵⁾ er tut die Werke seines Vaters.⁶⁾ Er wird dadurch zum Mitarbeiter Gottes, er vollendet die Werke des Vaters.⁷⁾ Der Vater gibt ihm seine Werke.⁸⁾ Die Werke sind aus dem Vater,⁹⁾ so wie die guten Werke jedes Menschen „in Gott“ getan sind.¹⁰⁾ Darin, daß ihm der Vater an seinem Wirken Anteil gibt, offenbart sich seine Liebe zum Sohne. Diese Liebe ist vollkommen; er gibt ihm Anteil an allen seinen Werken; damit gibt er ihm Anteil an seiner göttlichen Macht. Darum sind die Werke Jesu der entscheidende Beweis seiner göttlichen Sendung, und zwar nach seinem eignen Urteil.¹¹⁾ Sie sind ein Beweis göttlicher Macht und damit ein Beweis göttlicher Sendung. Angesichts seiner Werke ist infolgedessen der Unglaube des Volkes schuld.¹²⁾

Ein Beweis für die Gottesjohnschaft Jesu sind im Johannes-evangelium ebenso wie bei den Synoptikern die Werke Jesu, weil sie die Wunder sind.¹³⁾ Das spricht der Evangelist selbst

1) 4, 19. — 2) 1, 49. — 3) 5, 20. — 4) 6, 28 f.; 8, 41. — 5) 9, 4.

6) 10, 37. — 7) 4, 34; 5, 36. — 8) 5, 36; 17, 4. — 9) 10, 32.

10) 3, 21. — 11) 5, 36; 10, 25. 37 f. 14, 10 f.; 15, 24. — 12) 15, 24.

13) Seine 534.

am Schluß des Evangeliums aus.¹⁾ Die Zeichen, die das Evangelium erzählt, sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes. Ebenso urteilt Jesus selbst;²⁾ Die Werke, welche ich tue im Namen meines Vaters, die zeugen für mich. „Wenn ihr mir nicht glaubt, so glaubt meinen Werken.“³⁾ „Die Werke, welche mir der Vater gegeben hat, zeugen für mich.“⁴⁾ „Um der Werke willen sollen die Jünger glauben, daß er im Vater ist und der Vater in ihm.“⁵⁾ So urteilt auch Nikodemus.⁶⁾ Die Zeichen Jesu sind ein Beweis, daß er „von Gott gekommen ist“. Ebenso das Volk:⁷⁾ an der Menge der Zeichen erkennt man den Christus: „ein sündiger Mensch kann solche Zeichen nicht tun.“⁸⁾ Beweise seiner Gottessohnschaft sind die Wunder wegen ihrer Macht; sie sind freilich nicht die wertvollsten und in diesem Sinne auch nicht die höchsten Glaubensmotive, aber die mächtigsten und wirksamsten. Zunächst erwartet und fordert Jesus Glaube an sein Wort und um seines Wortes willen; denn auch sein Wort ist ja ein Beweis seiner Gottessohnschaft; es trägt deswegen auch wunderbaren Charakter. Darum genügt sein Wort, um ihm die ersten Jünger zu gewinnen und um die Samariterin zu überzeugen.⁹⁾ Auch die Samaritaner bedürfen keines Wunders, um zum Glauben zu kommen; was sie gehört haben, das überzeugt sie.¹⁰⁾ Petrus glaubt darum, daß Jesus der Heilige Gottes ist, weil er Worte ewigen Lebens hat.¹¹⁾ Dieser Glaube, der nur durch das Wort Jesu geweckt wird, ist für den Evangelisten der normale. Daß die Galiläer, im Unterschied von den Samaritanern des Wunders bedürfen, um zum Glauben zu gelangen, daß also Jesu Eintritt in Galiläa jedesmal durch Wunder charakterisiert wird;¹²⁾ das bedeutet für die Galiläer einen Vor-

¹⁾ 20, 31. — ²⁾ 10, 25. — ³⁾ 10, 38. — ⁴⁾ 5, 36. — ⁵⁾ 14, 11.

⁶⁾ 3, 2. — ⁷⁾ 7, 31. — ⁸⁾ 9, 16. — ⁹⁾ 4, 29. — ¹⁰⁾ 4, 42.

¹¹⁾ 6, 68. — ¹²⁾ 2, 11; 4, 54.

wurf, ebenso wie Jesus sich den Jerusalemiten verschließt, weil sie nur seiner Wunder wegen an ihn gläubig geworden sind.¹⁾ Daß das Volk ihm nur glaubt, wenn es Wunder sieht, beklagt Jesus selbst.²⁾ In dem Zusammenhange, in dem dies Wort erzählt wird, hat es nicht den Sinn, die Wunder zu verweigern; freilich beklagt es den Stumpfsinn des Volkes, welches zum Glauben immer wieder der Wunder bedarf; aber es soll nicht sagen, daß Jesus ursprünglich nicht willens gewesen sei, Wunder zu tun; die Bitte, welche er mit diesem Worte beantwortet, kommt ja gar nicht aus dem Wunsch nach einem Wunder als Glaubensmotiv; einen solchen Wunsch erfüllt Jesus so wenig bei Johannes wie bei den Synoptikern. Die Bitte, auf welche Jesus mit diesem Worte entgegnet, ist eine Bitte um Hülfe; und eine solche schlägt Jesus bei Johannes so wenig ab wie bei den Synoptikern: das gehört zur Vollkommenheit seiner Liebe. Mit dem Worte spricht er vielmehr aus, warum das Wunder zu seinem Beruf gehört; Glauben zu wecken ist seine Aufgabe, und da das Volk nun einmal ohne Wunder nicht glaubt, so gehören die Wunder zu seinem Auftrag. Sind sie das niedrigere Glaubensmotiv, so sind sie doch das stärkere, welches auch dann noch wirkt, wenn das Wort versagt. Darum sagt er zum Volke: „Wenn ihr mir nicht glaubt, so glaubt meinen Werken“;³⁾ und dasselbe sagt er sogar zu den Jüngern.⁴⁾ Die Werke sind des Vaters Zeugnis für ihn.

Auch bei Johannes sind alle Wunder Jesu Beweise seiner Liebe, Hülfsleistungen; er erzählt keine einzige That, die nicht Hülfe in der Not ist. Auch bei der Verwandlung des Wassers in Wein wird durch das Gespräch mit seiner Mutter darauf aufmerksam gemacht, daß es eine Not ist, in der er hilft; ebenso bei der Speisung des Volkes; nur deswegen können die Wunder ja Beweise seiner göttlichen Sendung sein; eine be-

¹⁾ 2, 23 ff. — ²⁾ 4, 48. — ³⁾ 10, 38. — ⁴⁾ 14, 11.

liebige Machttat wäre das nicht; nur durch ihre Liebe sind sie Beweise, daß der Gott, der die Welt geliebt hat, Jesum sandte. Sind die Wunder Jesu also Beweise seiner Liebe, so sind sie eben damit Beweise seiner göttlichen Sendung.

Aber freilich haben sie bei Johannes keineswegs nur den Zweck, irgend einer äußeren Not abzuhelpen; aller Not ein Ende zu machen ist nicht Jesu Aufgabe; nicht jeden Blinden heilt er, und nicht alle Toten weckt er auf. Unter den Kranken am Teiche Bethesda sucht er sich einen aus, welchen er heilt. Denn der letzte und höchste Zweck seiner Wunder ist darin ausgesprochen, daß sie Zeichen sind. Es ist freilich nicht richtig, daß Johannes den Ausdruck *σημεῖα* den anderen Evangelisten gegenüber besonders bevorzugt; sie gebrauchen den Ausdruck alle. Aber durch die Auswahl und durch die Deutung der Wunder Jesu spricht der Evangelist aus, worin ihr eigentlicher Zweck besteht. Dieser ihr höchste Zweck wird der Vorliebe des Volkes für die Wunder Jesu in dem Worte gegenübergestellt: „Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen sucht, sondern weil ihr von den Broten ahet und satt wurdet.“¹⁾ Nach Jesu Willen war nicht die Sättigung des Volkes, sondern das in der Speisung liegende Zeichen die eigentliche Bedeutung dieser Tat, und so wie dieses sind alle Wunder Jesu Zeichen. In welchem Sinne sie das sind, das spricht der Evangelist jedesmal in irgend einer Form aus; Zeichen sind sie als Offenbarungen, und zwar sind sie Offenbarungen Gottes und eben dadurch auch Offenbarungen des Sohnes Gottes.²⁾ Als solche gehören sie zu seinem Beruf. Darum betont kein Evangelist so stark wie Johannes, daß Jesus sich zu Wundern nicht drängen läßt, sondern daß er sie aus eigenem

¹⁾ 6, 26.

²⁾ Schlatter II, 102: „Damit sie den Glauben begründen, hebt Johannes ihren unvergänglichen geistigen Inhalt hervor, durch den sie für alle, nicht nur für den Empfänger, Bedeutung haben.“

und freiem Willen tut; den Kranken am Teiche Bethesda heilt Jesus ungebeten, indem er den Wunsch, gesund zu werden, erst durch eine Frage in ihm aufrüttelt.¹⁾ Ebenso steht es mit der Heilung des Blindgeborenen. Auch die Speisung des Volkes tut er aus eigenem Willen, worauf durch ein vorhergehendes Gespräch noch ausdrücklich aufmerksam gemacht wird. Auch wo das Wunder Erfüllung einer Bitte ist, wird die Unabhängigkeit der That Jesu von allem menschlichen Willen ausdrücklich hervorgehoben; auch die Bitte seiner Mutter erfüllt Jesus nicht, ohne sie vorher ausdrücklich zurückzuweisen und sich damit die Freiheit seines Gehorsams gegen Gott zu wahren.²⁾ Die Bitte des königlichen Beamten in Kapernaum wird nicht erfüllt, ohne daß Jesus hervorhebt, daß er das Wunder nicht um dieser Bitte willen tut.³⁾ Obgleich die Schwestern des Lazarus ihre Unterwerfung unter Jesu Willen dadurch ausdrücken, daß sie nicht um ein Wunder bitten, sondern nur ihre Not melden und es Jesus überlassen, was er zu tun für gut hält, so macht Jesus doch den eigentlichen Zweck des Wunders dadurch deutlich, daß er den Lazarus zunächst sterben läßt; damit wird deutlich gemacht, daß nicht Nöte und Wünsche der Menschen ihn zur Hülfe verpflichten. Wie immer, so handelt er auch in seinen Wundern allein im Gehorsam gegen Gott; der Blindgeborene ist für ihn ein Gebot des Vaters, zu helfen, denn dazu ist er blind geboren, damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden sollen. Jesus hat die Pflicht, ihn zu heilen, weil er das Licht der Welt ist; solange er also da ist, ist es Tag für die Welt; ist er nicht mehr da, dann ist für die Welt die Nacht eingebrochen, in der niemand mehr die Werke Gottes tun kann. Er stellt eine dunkle, wunderlose Zeit in Aussicht, in welcher Werke wie die Heilung eines Blind-

¹⁾ 5, 6. — ²⁾ 2, 4. — ³⁾ 4, 48.

geborenen nicht mehr vorkommen werden; jetzt aber muß er helfen, weil er die Pflicht hat, die Werke Gottes zu tun. Diese Heilung gehört hinein in seinen Zweck, Gott zu offenbaren.

Demselben Zweck dient die Erweckung des Lazarus. Seine Krankheit dient der Ehre Gottes;¹⁾ denn durch seine Erweckung wird die Herrlichkeit Gottes offenbar.²⁾ Indem sie durch Jesu That offenbar wird, wird die Herrlichkeit Gottes an Jesus offenbar; die That hat den Zweck, daß der Sohn Gottes verherrlicht wird.³⁾ Die Wunder Jesu dienen also dem allgemeinen Beruf, den er immer zu erfüllen hat: Gott zu ehren. Wie er mit allem, was er sagt und tut, der Ehre Gottes dient, so haben auch seine Wunder den Zweck, die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren. Alles, was der Sohn tut, tut er um des Vaters willen und in seinem Dienste. Für den Evangelisten ist damit nicht ausgeschlossen, daß es um der Menschen willen und in Liebe zu ihnen geschieht; ja gerade darum, weil die Werke Jesu im Gehoriam gegen den Vater geschehen, und darum allein sind sie auch Taten wirklicher Liebe zu den Menschen; denn der Gott, dem Jesus dient, liebt ja die Welt, und die Herrlichkeit, welche durch Jesu Werke offenbar wird, ist deshalb voller Gnade und Wahrheit.

Was bei diesen beiden Wundern ausgesprochen wird, ist bei allen Wundern Jesu sein letzter und höchster Zweck. Im Dienste seines Berufes, Gott zu offenbaren, stehen alle seine Wunder. Indem Jesus ihn offenbar macht, offenbart er höchste göttliche Liebe.¹⁾ Darum zeigt er durch ein Wunder, wie die

¹⁾ 11, 4. — ²⁾ V. 40. — ³⁾ V. 4.

¹⁾ Anders Heitmüller zu Joh. 11, 14. „Lazarus leidet und stirbt zu dem Zweck, daß die göttliche Majestät Jesu, des Sohnes Gottes, und damit die Herrlichkeit Gottes hell erstrahlen können. Es ist eine Betrachtungsweise von einer kaum erträglichen schneidenden Kälte“ . . . „Worte und Handeln würden, wenn wir sie Jesus zuschreiben müßten, uns unerträglich erscheinen.“

Heilung des Blindgeborenen, daß er das Licht der Welt ist. Denn mit dem Begriff „Offenbarung“ allein wird das Bild „Licht“ nicht vollständig erklärt. Licht ist die Offenbarung Gottes nur darum, weil Gott Liebe ist. Die Frage der Jünger¹⁾ setzt voraus, daß irgendwo Sünde sein müsse, wenn dies Leiden verständlich sein solle. Ihre Frage soll sagen, daß doch diese Deutung des Leidens diesen Fall nicht erkläre: mag man ihn oder seine Eltern verantwortlich machen, das Leiden bleibt ein dunkles Rätsel. Die Frage geht natürlich von jüdischen Anschauungen aus, allein sie berührt ein Rätsel, das nicht nur für jüdisches Denken existiert. Könnte man einen Zusammenhang von Schuld und Strafe erkennen, so wäre der Tatsache der Charakter des Sinnlosen, Unverständlichen genommen. Weil jene Deutung in diesem Falle versagt, gehört das Geschick des Blindgeborenen zu den Tatsachen, die das Weltregiment Gottes verhüllen, es ist „Sinnsternis“. Das folgende Wort Jesu gibt sich als Antwort auf diesen Zweifel. Der Zusammenhang von Schuld und Strafe erklärt sein Geschick freilich nicht, d. h. läßt Gott nicht erkennen. Gleichwohl ist der Blindgeborene dazu da, damit Gottes Werke an ihm offenbar werden: auch er soll nicht zur Verhüllung, sondern zur Bezeugung Gottes dienen. Diese Werke Gottes zu wirken, ist Jesu Aufgabe. Wenn Jesus sein Leben als den Tag, seinen Tod als das Hereinbrechen der Nacht bezeichnet, so ist damit nicht gemeint, daß ihm selbst mit dem Tode das Licht untergeht, sondern, wie die folgenden Worte zeigen, daß mit ihm der Welt das Licht untergeht: solange er in der Welt ist, ist er das Licht der Welt. Solange er in der Welt ist, muß das Werk Gottes geschehen, denn wenn mit seinem Hingehen die Nacht kommt, ist niemand da, der es vollbringen könnte.

¹⁾ 9, 2.

Die Erzählung zeigt, in welchem Sinne sich Jesus das Licht der Welt nennt. Jesus offenbart die Herrlichkeit, die helfende Güte Gottes, welche die Welt zurechtbringt. An ihm ist sichtbar, daß Gott nichts als Liebe ist. Jesus wird nicht nur als der Erkenntnisgrund der Herrlichkeit Gottes betrachtet, der Gottes Liebe darstellt, sondern als der, durch den die Gnade und Wahrheit „wird“, wirksam in die Welt hineintritt. Er beseitigt alles, was dem gütigen Weltregiment Gottes widerspricht, seine Aufgabe ist es, die Finsternis in Licht zu verwandeln. Alle Finsternis, wie z. B. das Geschick des Blindgeborenen, ist für ihn der Antrieb, Gottes schaffende Macht zu offenbaren. Der Gesichtskreis ist universalistisch, Jesus ist das Licht der Welt, er erleuchtet jeden Menschen. Auch dieser Universalismus ist Glaube und hat seinen Grund und sein Recht in der Zusammenfassung Jesu mit Gott. Nicht für die empirische Beobachtung wird alle Finsternis in Licht verwandelt, vielmehr lautet die johanneische Formel: Das Licht scheint in der Finsternis. Wegen der Beseitigung der Finsternis an einer einzigen Stelle kann Jesus das Licht der Welt genannt werden, weil aus seiner Tat auf Gottes Wille geschlossen wird. Ist es Gottes Wille, der in dieser Tat sichtbar wird, so erleuchtet sie die Welt. Sie ist „Zeichen“, sie zeigt das Ziel der Welt, den ewigen, dauernden Willen Gottes, der der ganzen Welt gilt.

Darum ist das Wunder als Zeichen Offenbarung einer viel höheren Liebe, als eine nur äußere Hilfsleistung. Nur sofern sie Zeichen sind, sind die Wunder Jesu Mittel seiner Wirksamkeit, und nur, wenn sie als Zeichen auch verstanden werden, erreichen sie ihren Zweck. So erklärt sich das Wort Jesu an das Volk nach der Speisung.¹⁾ Dem Volk kommt es nur auf die Sättigung an und nicht auf das Zeichen, d. h. auf die Offenbarung

¹⁾ 6, 26.

Gottes durch die Speisung. Zeichen sind darum alle Wunder Jesu, d. h. sie geben nicht nur etwas, sondern sie bedeuten etwas, sie sind Tatgleichnisse. Es ist aber nicht richtig, zu sagen, daß die Wunder Jesu nach Johannes Darstellung einer Idee sind. Nicht eine Idee stellen sie dar, sondern die Herrlichkeit Gottes und damit das Ziel Jesu. Sie wollen darum bedacht und verstanden sein; erklärt werden sie nicht, das Volk soll sie selbst verstehen und daraus erkennen, was Jesus will. Die Werke Jesu sind das Zeugnis Gottes für ihn, durch welches seine Gottessohnschaft bewiesen wird, und nicht nur das „daß“, sondern das „wie“ seiner Gottessohnschaft: sie zeigen, in welchem Sinn und mit welchem Ziel er der Sohn Gottes ist. Sie sind deshalb Glaubensmotive. Die Differenz zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern in der Beurteilung der Wunder Jesu entspricht genau der Differenz im Glaubensbegriff.¹⁾ Glaube nennt Johannes den Erfolg der Wunder Jesu erst dann, wenn sie die Erkenntnis seiner Messianität erweckt haben. Deswegen erzählt Johannes solche Wunder, die das messianische Ziel Jesu darstellen, seine Herrlichkeit sichtbar machen. Die Brotverwandlung hat nach allen Evangelien eine besondere Bedeutung und Wirkung gehabt. Auch in der synoptischen Erzählung bedeutet diese Tat mehr, als sie unmittelbar wirkt. Durch sie stellt sich Jesus als den Versorger des Volkes dar, und zwar als den, der es mit schöpferischer Macht speist, wie Gott Israel in der Wüste speiste, d. h. er tritt als der Christus auf. Ausdrücklich machen die Synoptiker darauf aufmerksam, daß diese Tat nicht in einer Not motiviert war, der nicht anders abgeholfen werden konnte, daß ferner die Gabe Jesu weit über das Bedürfnis hinausging: sie hat also nicht nur den Zweck, Hülfe in einer augen-

¹⁾ Über diesen vergleiche Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, S. 112. Neutest. Theol. II, 99.

blicklichen Not zu sein, sondern sie hat den Sinn, das Christusamt Jesu zu zeigen und die messianische Hoffnung des Volkes auf Jesum zu ziehen. Dabei hat die Tat aber doch einen symbolischen Charakter. Ihr Wert besteht freilich nicht nur in der Andeutung und Darstellung eines Gedankens. Vielmehr stellt Jesus sein letztes Ziel nur durch eine Tat dar, die den Charakter hülfreicher Liebesübung hat. Allein durch seine Gabe zeigt er, daß sein Wille und seine Macht weit hinausgehen über gelegentliche Hülfeleistungen in momentaner Not, und deswegen sein Werk hinausreicht über die durch die Not geforderte Hülfe.

Der Speisungsgeschichte am nächsten steht das Wunder in Kana; auch ein Verwandlungswunder, auch eine Tat, durch welche Jesus das Volk bewirtet. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß in der einen Geschichte Jesus das Brot und in der anderen den Wein gibt. Jedenfalls aber ist es dem Evangelisten wichtig, daß Jesus mit diesem Wunder begann; es bekommt dadurch programmatische Bedeutung. Jesus beginnt nicht mit einer Krankenheilung, sondern damit, daß er den Wein zur Hochzeit gibt. Er stellt sich damit als der Christus dar, der die Hochzeitsfreude bringt. Sie ist in diesem Tatgleichnis — ganz ähnlich wie in den Gleichnissen der Synoptiker — das Bild des Himmelreiches. Daher deutet die Tat, ähnlich wie es Matth. 9, 15 ausgesprochen wird, an, daß im Verkehr mit Jesus nicht gefastet wird. Bei der Hochzeitsfeier des Himmelreiches hört das Fasten auf. Ähnlich wie in Matth. 9, 15 stellt sich Jesus durch diese seine erste Tat dem Täufer, an den er sich anschließt, gegenüber. Die Bußpredigt des Täufers verwandelt er in die Freudenbotschaft des Himmelreichs. Er offenbart durch das Wunder seine Herrlichkeit; das ist nicht nur seine Macht, sondern seine Gnade und Wahrheit. Für den Evangelisten sind die Wunder Jesu also nicht etwa

von untergeordneter Bedeutung. Man hat ihm eine spiritualistische Tendenz zugetraut; aber damit verkennet man ihn. Der Anteil an der Macht Gottes ist nach seiner Anschauung die Vollendung seiner Gemeinschaft mit Gott, und darum der eigentliche Beweis seiner Gottessohnschaft. Wenn er nur Anteil am Wort und an der Wahrheit Gottes hätte, aber nicht an Gottes Macht, und zwar an Gottes Macht über die Natur, an Gottes schöpferischer Macht, so wäre seine Gemeinschaft mit Gott nicht vollkommen und damit seine Gottessohnschaft widerlegt; denn Gottessohnschaft ist vollkommene Gemeinschaft mit Gott, darum auch Anteil an Gottes höchstem Besitz, an seiner schöpferischen Macht. Man würde dem Evangelisten moderne Gedanken unterschieben, wenn man die Übertragung der schöpferischen Macht Gottes auf Jesum aus den Kennzeichen seiner Gottessohnschaft ausschließen, oder sie wenigstens nicht auf die Natur ausdehnen wollte.

Als höchstes Werk göttlicher Allmacht, welches der Vater dem Sohne überträgt, wird in der Rede des 5. Kapitels und in der ganzen Darstellung des Evangeliums die Erweckung der Toten und das Gericht genannt. Man hat den Versuch gemacht, auch diesen Gedanken des 5. Kapitels bildlich aufzufassen. Die Verheißung der Totenerweckung sollte damit bedeuten, daß Jesus den Gläubigen das ewige Leben gibt. So, wie die Rede des 5. Kapitels jetzt lautet, ist diese Auffassung unmöglich; viel zu deutlich und realistisch¹⁾ wird die Auferweckung der Toten beschrieben: „Es kommt die Stunde, in welcher die, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden; und es werden herauskommen die, welche Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, und die, welche Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts.“ Spiritualistisch kann man die Rede des 5. Kapitels nur dann deuten, wenn

¹⁾ v. 27 f.

man diese Verse streicht, und das ist wieder nur möglich aus inneren Gründen. Die spiritualistische Deutung des Kapitels wäre also die Voraussetzung und nicht das Ergebnis der Kritik.

Daß die Totenerweckung das höchste Werk ist, welches der Vater dem Sohne gibt, zeigt auch die Anlage des Evangeliums; der Höhepunkt ist mit der Erweckung des Lazarus erreicht; durch sie hat Jesus bewiesen, daß er der Sohn Gottes ist.¹⁾ Wellhausen bemerkt zu dem Worte Jesu 11, 25: „Wenn das gilt, so ist die Auferweckung des Lazarus höchst überflüssig.“ Ein seltsamer Einwand! Für den Evangelisten gilt dies Wort eben deshalb, weil Jesus den Lazarus auferweckt. Die Auferweckung des Lazarus ist der Beweis dafür, daß Jesus die Auferstehung und das Leben ist. Ohne diesen Beweis wäre für ihn das Wort nichts weiter als ein leeres Wort, ein hohler Anspruch, dem niemand Glauben schenken könnte. Sein Christus erhebt niemals leere Ansprüche, sondern er beweist alles, was er von sich sagt, und er beweist seine Worte so, wie sie allein bewiesen werden können, nämlich durch die Tat. Wir haben es uns freilich angewöhnt, uns Jesum nur als Sprecher zu denken; allein der Gottessohn, den der Evangelist darstellt, bedarf für den Anspruch auf Gottessohnschaft der Tat, in welcher die göttliche Macht sich zeigt, und der höchste Erweis dieser göttlichen Macht ist die Erweckung der Toten. Als Sohn Gottes also erweist sich Jesus durch die schöpferische Macht, die Gott ihm gegeben hat.

Alles, was der Sohn vom Vater hat, faßt der Evangelist in den Ausdruck „Herrlichkeit“ zusammen. „Er hat Gottes Herrlichkeit“,²⁾ und zwar die ganze Herrlichkeit Gottes, so wie sie ein einziger Sohn hat, der sie mit niemandem zu teilen braucht. Sie ist darum das Kennzeichen seiner Gottessohnschaft.

¹⁾ 11, 27. — ²⁾ 1, 14.

Er hat sie gehabt, ehe die Welt war, beim Vater;¹⁾ in dieser Herrlichkeit hat ihn Jesaias gesehen.²⁾ So wie er sie bei Gott hatte, wird er sie wieder haben, wenn er zum Vater zurückgekehrt ist.³⁾ Seine Erhöhung ist Verherrlichung.⁴⁾ Aber der Evangelist meint nicht, daß Jesus während seines irdischen Lebens jene Herrlichkeit wie ein Gewand, welches er beim Vater gelassen hat, abgelegt hätte: so faßt die sogenannte kenotische Christologie das Evangelium auf; vielmehr trägt er seine Herrlichkeit unter dem menschlichen Kleid von Fleisch und Blut, und sie leuchtet durch diese Verhüllung immer wieder hindurch.⁵⁾ Er hat sie auch, während er in der Welt ist; sie ist nicht vergangen, sondern sie ist verborgen. Aber immer wieder wird sie offenbar, in den Wundern Jesu leuchtet sie aus der Verborgenheit hervor. Sie sind eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und des Sohnes Gottes.⁶⁾ Weil die Herrlichkeit Gottes an Jesus verborgen ist, so kann nicht jeder sie sehen. Die Juden sehen wohl den auferweckten Lazarus, den geheilten Lahmen, den Blinden, der sehend geworden ist; das Volk hat die Brote gegessen und ist satt geworden, aber die Herrlichkeit Gottes sehen sie alle nicht. Trotzdem die Wunder vor aller Augen geschehen und unbestreitbar sind, so kommen die Juden darum doch nicht zum Glauben. Aber für diejenigen, welche an Jesus gläubig werden, ist die Herrlichkeit Gottes sichtbar. Die Apostel haben sie gesehen,⁷⁾ Martha wird sie sehen, wenn Lazarus aus dem Grabe kommt.⁸⁾ Sie wird offenbar durch die schöpferische Macht der Wunder Jesu, aber nicht nur hierin. Weil sie aus dem Geiste Gottes

¹⁾ 17, 5. 24. — ²⁾ 12, 41. — ³⁾ 17, 5. 24. — ⁴⁾ 7, 39; 12, 16.

⁵⁾ Schlatter, Neutest. Theol. II, 106: „Darum besteht die Herrlichkeit Jesu nicht nur in seiner künftigen Herrschaft, sondern sie haftet an seiner Sohnschaft und wird mit jeder Erkenntnis Jesu wahrgenommen.“

⁶⁾ 2, 11; 11, 4. 40. — ⁷⁾ 1, 14. — ⁸⁾ 11, 4. 40.

stammt, so ist sie etwas Geistiges und Innerliches. Alles, was Jesus von Gott hat, ist Herrlichkeit. Während ihm an menschlicher Herrlichkeit nichts gelegen ist,¹⁾ sucht er mit allem, was er sagt und tut, nicht seine, sondern Gottes Herrlichkeit.²⁾ Durch alles, was im Leben Jesu geschehen ist, ist Gottes Name verherrlicht worden, auch durch Jesu Tod wird er verherrlicht werden.³⁾ Der Evangelist sieht besonders im Leiden Jesu Gottes Herrlichkeit. Ist sie in seinem ganzen Leben, in seinem Fleische verborgen und doch offenbar, so gilt dies besonders von seinem Leiden. Dadurch, daß Gott Jesum zum Leiden willig und fähig macht, verherrlicht er seinen Namen ebenso gut wie durch die schöpferische Macht, die er ihm verleiht, und durch das Wort, das er ihm gibt.⁴⁾ Darum ist für Jesus das Signal für seine Todesstunde zugleich auch die Ankündigung seiner Verherrlichung. Nicht nur deshalb, weil dem Tode die Verherrlichung folgt, sondern deshalb, weil sein Tod Verherrlichung Gottes ist. Und weil durch seinen Tod Gott verherrlicht wird, durch den Gehorsam, die Liebe, die Majestät mit der er stirbt, so wird er selbst dadurch verherrlicht. Der Glanz dieser Herrlichkeit fällt auf Jesum zurück. Deshalb sagt Jesus, obwohl er erst nach seinem Tode seine Verherrlichung erwartet,⁵⁾ schon als er den Verräter entlarvt und vertrieben hatte: „Jetzt wurde der Sohn Gottes verherrlicht.“⁶⁾ Die Sicherheit und Ruhe, mit der er in den Tod geht, die Liebe zu Gott und den Seinen, die er dabei zeigt, ist nicht menschliche Kraft, sondern göttliche Herrlichkeit. Sie stammt ebenso gut aus dem Geiste Gottes, wie die Wunder Jesu, und beweist ebenso wie diese, daß Jesus Gottes Sohn ist. Sein Leiden ist nicht eine Widerlegung, sondern eine Offenbarung und Bestätigung seiner Gottessohnschaft.

¹⁾ 5, 41. — ²⁾ 7, 18; 8, 50. — ³⁾ 12, 28. — ⁴⁾ 12, 23.

⁵⁾ 13, 32. — ⁶⁾ 13, 31.

2. Die Sendung des Sohnes aus dem Himmel.

In der Ausrüstung Jesu liegt seine Sendung. Indem ihm Gott den Geist gegeben hat, hat er ihn gesandt;¹⁾ darum muß er Gottes Wort reden. Das ganze Selbstbewußtsein, die ganze Würde Jesu ist darin begründet und faßt sich darin zusammen, daß er von Gott gesandt ist. Weil er der ist, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, so ist er der Sohn Gottes.²⁾ Neben dem einzigen, wahrhaftigen Gott steht der, den er gesandt hat, Jesus Christus.³⁾ Die Überzeugung, daß Jesus von Gott gesandt ist, ist deshalb der Glaube⁴⁾ an den Sohn Gottes.⁵⁾ Hat die Welt erkannt, daß Gott Jesum gesandt hat, so ist sie damit gläubig⁶⁾ wie die Jünger.⁷⁾ Gott hat ihn gesandt, damit er die Welt rette.⁸⁾ Weil Jesus von Gott gesandt ist, so ist er von Gott ausgegangen; er kommt von Gott her,⁹⁾ er ist von Gott her¹⁰⁾ und hat darum Gott gesehen, und das heißt, er kommt nicht von sich selber her.¹¹⁾ Die Juden freilich werfen ihm vor: er sei nicht von Gott.¹²⁾ Dem entspricht¹³⁾ das Urteil: wenn dieser nicht von Gott wäre. Sein Auftreten, seine Verkündigung und sein ganzes Wirken ist nicht sein eigener Entschluß, sondern göttlicher Auftrag und Sendung. Daß er vom Vater ausgegangen ist, das weiß er ebenso, wie er weiß, daß Gott alles in seine Hand gegeben hat;¹⁴⁾ beides faßt sich im Sohnesbewußtsein zusammen. Sein letztes und höchstes Wort an die Jünger lautet deswegen: Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen.¹⁵⁾ Weil die Jünger dies glauben und ihn lieben, so liebt der Vater sie.¹⁶⁾ Das letzte und umfassende Bekenntnis der Jünger lautet: Wir glauben, daß du von Gott ausgegangen bist.

1) 3, 34, vgl. oben S. 6. — 2) 10, 36. — 3) 17, 7. — 4) 6, 29.

5) 11, 42, vgl. D. 27. — 6) 17, 21. 23. — 7) D. 25. — 8) 3, 17.

9) 7, 29. — 10) 6, 46. — 11) 8, 42. — 12) 9, 16. — 13) D. 33.

14) 13, 3. — 15) 16, 28. — 16) 16, 27.

Damit ist alles gesagt worden, was von Jesus zu sagen ist; darum bestätigt auch Jesus dieses Bekenntnis: sie haben erkannt, daß ich in Wahrheit von dir ausging, und geglaubt, daß du mich gesandt hast.¹⁾ Der Vater, der ihn gesandt hat, hat ihn geheiligt; darum lautet das Bekenntnis des Petrus bei Johannes, ebenso wie das Bekenntnis des Dämonischen bei Markus:²⁾ du bist der Heilige Gottes,³⁾ wie das Bekenntnis der Jünger am Schluß: du bist von Gott ausgegangen. Der Sohn Gottes ist der Gesandte Gottes, denn durch alles, was Gott ihm als seinem Sohne gibt, sendet er ihn in die Welt. Der Gesandte Gottes, der Heilige Gottes, der Sohn Gottes — diese Benennungen Jesu sind für das Evangelium ganz deutlich Parallelen.⁴⁾ Seine Heiligung ist seine Sendung. „Seine Sendung in die Welt ist seine Weihe.“⁵⁾ Durch den Ausdruck „der Heilige Gottes“ wird er als der einzige Bote Gottes bezeichnet, so wie er der einzige Sohn Gottes ist.

Im Nikodemusgespräch⁶⁾ heißt es nicht: Gott sandte ihn in die Welt, sondern: Gott gab ihn der Welt. Seine Sendung in die Welt wird hier als eine Gabe Gottes an die Welt bezeichnet. Alle Liebe offenbart sich für Johannes im Geben: an der Gabe Gottes wird seine Liebe gemessen; die vollkommene Liebe Gottes zur Welt zeigt sich darin, daß er ihr die höchste Gabe gibt. Mit dem Ausdruck soll nicht gesagt sein, daß er seinen Sohn der Welt preisgegeben hat, denn das Wort bezieht sich auf die Sendung, also auf die Geburt Jesu und nicht auf seinen Tod. Eher soll der Ausdruck auf einen Verzicht Gottes hindeuten, der in der Sendung des Sohnes liegt. Denn wenn auch der Sohn Eigentum Gottes bleibt, so ist er doch, insofern er in der Welt ist, nicht nur in Gemeinschaft mit Gott, sondern auch von ihm geschieden. „Er

¹⁾ 17, 8. — ²⁾ 1, 24, vgl. Luk. 4, 34. — ³⁾ 6, 69.

⁴⁾ Vgl. 10, 36. — ⁵⁾ 3ach. 6, 69. — ⁶⁾ 3, 16.

ist vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen,“ indem ihn der Vater gesandt hat.

Im Geistempfang liegt der Auftrag zum öffentlichen Auftreten; denn weil er den Geist hat, so hat er Gottes Wort. Gottes Wort aber ist das Höchste, was der Geist gibt: ein Beweis, daß er ohne Maß gibt. Weil Jesus den Geist Gottes hat, so hat er auch das Wort Gottes. Die Worte, welche Jesus hat, hat Gott ihm gegeben;¹⁾ er redet sie nicht von sich selbst.²⁾ Das Wort, welches er seinen Jüngern gegeben hat, ist Gottes Wort.³⁾ Von ihm gilt die Regel, daß, wer aus Gott ist, Gottes Worte hört.⁴⁾ Er hört und sieht den Vater.

Dieser Ausdruck findet sich an folgenden Stellen: 1, 18: Gott hat niemand jemals gesehen. Der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters ist, der hat Kunde gebracht. 3, 11: was wir wissen, reden wir und was wir gesehen haben, bezeugen wir. V. 31: Der da aus dem Himmel kommt, bezeugt, was er gesehen und gehört hat. 5, 19: Der Sohn kann nichts von sich selbst aus tun, wenn er nicht den Vater etwas tun sieht. V. 30: ich kann von mir nichts tun: wie ich höre, so richte ich. V. 37 sagt Jesus zu seinen Feinden: weder habt ihr seine Stimme jemals gehört, noch seine Gestalt gesehen. 6, 46: nicht daß den Vater jemand gesehen hat, außer dem, der von Gott her ist, dieser hat Gott gesehen. 8, 26: Der, der mich gesandt hat, ist wahr, und ich, was ich von ihm gehört habe, das rede ich in die Welt hinein. 8, 38: was ich gesehen habe von meinem Vater, das rede ich. — An dieser Stelle ist der Gegensatz lehrreich: und ihr, was ihr von eurem Vater gehört habt, das tut ihr. V. 40: Wahrheit habe ich euch gesagt, welche ich von meinem Vater gehört habe. V. 47 heißt es in einem allgemeingültigen Satze, welcher auf Jesus

¹⁾ 17, 8. — ²⁾ 14, 10; 12, 49. — ³⁾ 17, 6. 14. 17. — ⁴⁾ 8, 47.

angewandt werden soll: wer aus Gott ist, der hört die Worte Gottes; deswegen hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid. Dem entspricht eine Reihe von Aussagen, welche das Verhältnis von der Seite Gottes aus beschreiben: 5, 20: denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut, und wird ihm größere Werke zeigen als diese. 8, 28: von mir aus tue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich. 12, 49: aus mir selbst habe ich nicht geredet, sondern der Vater, der mich sandte, der hat mir ein Gebot gegeben.¹⁾

Die meisten dieser Worte bezieht man auf die Präexistenz Jesu. Allein bei einigen ist dies nicht möglich. Dies gilt jedenfalls von denjenigen Worten, in denen ausgesprochen wird, daß das Tun und Reden Jesu nicht in ihm selbst entspringt, sondern in Gott. 5, 19 wird die Art, wie Jesus sein Tun aus Gott schöpft, so ausgedrückt, daß er tut, was er den Vater tun „sieht“. Hier kann selbstverständlich nur von einem gegenwärtigen Sehen des Tuns Gottes die Rede sein, in dem

¹⁾ 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς (resp. ὁ μονογενὴς υἱός) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς· ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. 3, 11: ὃ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν. V. 31: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ. 5, 19: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἂν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα. V. 30: οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἂλ' ἐμαυτοῦ οὐδέν καθὼς ἀκούω κρίνω. V. 37: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε. 6, 46: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν θεόν. 8, 26: ὁ πέμψας με ἀληθὴς ἐστίν· κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον. 8, 38: ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ, καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε. V. 40: Ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ. V. 47: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ. 5, 20: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα. 8, 28: ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξεν με ὁ πατὴρ, ταῦτα λαλῶ. 12, 49: ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα. ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν.

das gegenwärtige Handeln Jesu begründet ist. Dem entspricht die Begründung in V. 20: Der Vater „zeigt“ dem Sohne alles, was er selbst tut. Das Zeigen Gottes und das Sehen Jesu fällt natürlich in den gegenwärtigen Lebenslauf Jesu. Ebenso liegt das Verhältnis 5, 30. Hier wird von einem Hören Jesu geredet, durch welches er sein Tun, in diesem Falle sein Richten von Gott, hinnimmt. Aus ihm selber stammt sein Tun und also auch sein Richten nicht. Er empfängt es von Gott. Dies wird so ausgedrückt: er richtet, wie er „hört“. Natürlich kann auch hier dem ganzen Zusammenhange nach nur von einem gegenwärtigen Hören der Stimme Gottes, durch welches das Urteil Jesu begründet wird, die Rede sein. Darin, daß Jesus Gottes Stimme „hört“, ist sein Reden, darin, daß er Gottes Tat sieht, sein Handeln begründet. Darum stammt es nicht aus ihm selbst, sondern aus Gott, aus dem Himmel.

Allein man erklärt die meisten dieser Worte, nämlich alle diejenigen, in denen die Worte Jesu über das ihm eigentümliche Hören und Sehen Gottes in perfektischen oder aoristischen Wendungen wiedergegeben sind, von einem Hören und Sehen des Präexistenten. Schon das wäre auffallend, daß dann mit demselben Ausdruck zwei ganz verschiedene Verhältnisse bezeichnet würden. Und zwar begründet Jesus jedesmal die Bedeutung seines Wirkens auf diese Weise. Sie wäre dann also in zwei sehr verschiedenen, miteinander nicht vergleichbaren Formen begründet. Indessen einige jener Worte zeigen deutlich, daß in der ganzen Anschauung nicht auf die Präexistenz zurückgegangen wird. 8, 38 stellt Jesus sein Verhältnis zu Gott dem Verhältnis der Gegner zum Teufel gegenüber. Wie er redet, was er von seinem Vater gesehen hat, so tun auch sie, was sie von ihrem Vater hörten. Wie Jesus Gott gesehen hat, so hörten die Gegner den Teufel. Es handelt sich also

um vergleichbare Verhältnisse. In der aoristischen Verbalform handelt es sich selbstverständlich nicht um irgend ein vor- geschichtliches Ereignis, sondern um eine in die Vergangenheit, aber natürlich in das irdische Leben fallende Einwirkung des Teufels. Sie ist nicht zeitlich ihrem gegenwärtigen Leben voraufgehend gedacht, sondern sie kommt „von unten“ her, aus dem Jenseits. Vergangenheit ist die Inspiration des Teufels nur gegenüber der durch sie begründeten Tat. Wie die eine Einwirkung vorgestellt ist, so auch die andere: in gleicher Weise ist in einer Wirkung Gottes das Tun Jesu begründet. Wie der Ausdruck, so ist auch die Vorstellung ganz die gleiche wie in dem Worte 5, 19. Weiß bemerkt: „Das *ἑώρακα* darf nicht wegen des Parallelismus mit dem *ἤκουσατε* von seinem zeitlichen Verkehr mit Gott genommen werden, da eben, um den Unterschied des beiderseitigen Verhältnisses zu markieren, der Ausdruck wechselt.“ Also den Wechsel des Tempus führt auch Weiß nicht als Grund an, denn freilich, wenn das direkte und gegenwärtige Verhältnis der Gegner zum Teufel in aoristischen Wendungen beschrieben werden kann, so ist auch im ersten Gliede das Perfektum kein Beweis dafür, daß an ein vorzeitliches Verhältnis gedacht ist. Zudem findet sich der Aorist auch in Worten, in denen das Verhältnis Jesu zu Gott beschrieben wird, nämlich 8, 40: *ἤκουσα παρὰ τοῦ Θεοῦ* und V. 28: *ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ*. Aus dem Gebrauch des Aorist in 8, 38, bei der Beschreibung des Verhältnisses der Gegner zum Teufel, ergibt sich, daß die Verbalformen, welche die Vergangenheit ausdrücken, nicht als Beweis dafür verwertet werden dürfen, daß es sich um Präexistenz handelt. Aber Weiß führt als Beleg den Wechsel des Ausdrucks: Sehen und Hören an. Wenn indessen unbestritten in anderen Stellen sich ausgesprochen findet, daß Jesus auch in seinem gegenwärtigen Leben Gott sieht, so ist auch hier der

Gebrauch dieses Ausdrucks kein Beweis dafür, daß an die Präexistenz Jesu gedacht ist. Freilich ist der Wechsel des Ausdrucks absichtsvoll. Allein er hat ein ganz anderes Motiv. Den Gegnern wird freilich ein Hören des Teufels zugeschrieben, aber nicht ein Sehen desselben. Ebenso aber wird 6, 45 ein Hören Gottes als etwas dem Menschen Mögliches bezeichnet, ausdrücklich aber wird hinzugefügt, daß ein Sehen Gottes von Menschen nicht gelten könne. So wird denn freilich 5, 37 das Faktum, daß die Gegner Gottes Stimme hörten, bestritten, aber als Unmöglichkeit für einen Menschen wird bei Johannes mit einer offenbar absichtlichen Gleichmäßigkeit immer nur das Sehen Gottes bezeichnet.¹⁾ Dies kommt nur Jesus zu, aber nicht etwa dem präexistenten, wie die angeführten Stellen beweisen. Auch in dem Worte 8, 38 wird das „Schauen“ Gottes als ein in das gegenwärtige Leben Jesu fallendes, sein Tun begründendes Wahrnehmen Gottes gedacht. Dies wird perfektisch ausgedrückt, weil es in dem Momente des Redens Jesu, welches es hervorruft, als eine abgeschlossene Tatsache hinter ihm liegt. Bestätigt wird diese Deutung durch das Wort 8, 47. Der Spruch erklärt, unter welcher Bedingung das Wort Gottes gehört wird. Es ist eine allgemeine Regel, die den Grund angibt, um deswillen die Juden das Wort Gottes nicht hören. Die Regel wird umsomehr auch auf Jesus angewandt, als gerade Jesus aus Gott ist: weil er in vollstem Sinne aus Gott ist, so hört er die Worte Gottes. Auch in diesem Spruche ist, wie sowohl die präsentische Form als die Anwendung der Regel auf die Gegner zeigt, von einem gegenwärtigen Hören des Wortes Gottes und von einer ins gegenwärtige Leben fallenden Abstammung aus Gott die Rede.

Hiernach ist es nun von vornherein wahrscheinlich, daß auch die anderen Worte, in denen der gleiche Gedanke aus-

¹⁾ 1, 18; 6, 46; 1. Joh. 4, 20.

gesprochen wird, von einem gegenwärtigen Verkehr Jesu mit Gott reden. Das Wort 3, 11 kann sich nach dem Zusammenhange trotz des Plurals nur auf Jesus beziehen. Der entscheidende Beweis dafür liegt im Inhalte des Wortes selbst. Das Wort gibt Antwort auf die Frage des Nikodemus, wie eine Geburt aus dem Geiste möglich sei. Jesus beruft sich auf sein Wissen. Er redet, wenn er von der Geburt aus dem Geiste spricht, nicht von Dingen, die ihm fremd sind, sondern von solchen, die er kennt. Er kann deswegen bezeugen. *Μαρτυρεῖν* bezeichnet stets die Verkündigung einer Tatsache, die nur der Verkündigende selbst wahrgenommen hat, so daß der Hörer auf den Glauben an sein Wort angewiesen ist. Nikodemus hat zu glauben. Das zweite Glied des Wortes spricht aus, worauf sich das Wissen Jesu gründet. Wenn er von einer Zeugung durch den Geist spricht, so bezeugt er damit eine Tatsache, die in den Bereich seiner Erfahrung fällt: er bezeugt, was er „gesehen“ hat. Auch hier ist das Schauen dessen, was Jesus gesehen hat, ein in sein gegenwärtiges Leben fallendes. Bei der Zeugung aus dem Geiste handelt es sich um ein Tun Gottes. Dieses Tun Gottes fällt in den Bereich der Wahrnehmung Jesu: ihm ist es kein Geheimnis, er erfährt es an sich. Es ist deutlich, daß sich in dieser Aussage Jesus mit niemandem zusammenfassen kann, weder mit dem Täufer, noch mit den Propheten, noch mit seiner Gemeinde. Nach den bisher dargestellten Gedanken ist eben das Sehen des Wirkens Gottes etwas Jesus allein Eigentümliches.

In denselben Vorstellungskreis fügt sich auch das Wort des Täufers 3, 31 f. ein: Der Täufer stellt sein Wort dem Worte Jesu gegenüber. Er ist von der Erde her und redet deswegen von der Erde her. Jesus dagegen ist der aus dem Himmel Kommende. Als ein solcher bezeugt er, was er gesehen

und gehört hat.¹⁾ Auch dieses Wort bezieht sich nicht auf die Präexistenz Jesu. Jesus ist der aus dem Himmel Kommende: sein gegenwärtiges Auftreten ist ein Kommen aus dem Himmel, entstammt dem Himmel.²⁾ Das Kommen Jesu aus dem Himmel ist dem Kommen des Täufers aus der Erde analog. Als Gegensatz zum Kommen des Täufers aus der Erde kann das Kommen Jesu aus dem Himmel nicht die Vertauschung seiner früheren Sphäre mit seiner jetzigen bezeichnen. Es kommt aber in diesem Zusammenhange auf die Korrektheit des Gegensatzes an. Der Täufer stammt aus der Erde wie Adam: was er ist, das ist er durch die Erde: er ist irdisch. Analog ist der Ursprung Jesu aus dem Himmel gedacht: der Himmel ist die Jesum gestaltende Sphäre, was er ist, das ist er durch den Himmel. Als ein solcher bezeugt er, was er gesehen hat und hörte. Da er dem Himmel entstammt, reicht seine Wahrnehmung in den Himmel hinein. Er redet von Dingen, die in seine Erfahrung fallen, d. h. er zeugt, er ist ein Zeuge dessen, wovon er spricht. Die Sphäre, die ihn bildet, ist eben dadurch seinem Sehen und Hören zugänglich gemacht. Darum ist sein Wort Zeugnis und hat Autorität. Die Autorität des Wortes Jesu wird in dem schon besprochenen Worte V. 34 dadurch begründet, daß der Geist ohne Maß gibt. Die Einheitlichkeit dieser scheinbar doppelten Begründung ist nur durchsichtig, wenn man den himmlischen Ursprung Jesu nicht als Vertauschung seines Ortes, sondern als gegenwärtiges Gebildetsein durch den Himmel versteht.³⁾ Allein dies kann erst

¹⁾ Zu lesen: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἐώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ*. übrigens wird der Gedanke durch das Schwanken der Texte nicht in Frage gestellt.

²⁾ Den abschließenden Beweis für diese Deutung des Wortes bringt das folgende.

³⁾ Da Holzmann, *Neutest. Theol.* II¹, S. 402, die himmlische Abkunft Jesu ohne genauere Untersuchung trotz den auch von ihm bemerkten

die folgende Untersuchung im Zusammenhange beweisen. Das Wort ist inhaltlich genau parallel dem Worte 8, 47: Wer aus Gott ist, der hört die Worte Gottes.

Diese direkte gegenwärtige Wahrnehmung Gottes ist Jesus allein eigen. Dies wird 1, 18 und 6, 46 ausgesprochen. 1, 18 heißt es: Gott hat niemand jemals gesehen. Natürlich kann nach den bisher besprochenen Worten, besonders aber nach 6, 46 Jesus nicht mit in dieses Urteil eingeschlossen sein. Vielmehr setzt der zweite Teil des Spruches¹⁾ voraus, daß der Sohn Gottes von diesem Urteil ausgenommen ist. Hierauf beruht, was in diesem zweiten Teil von ihm gesagt ist. Zu ἐξηγήσατο kann nur τὸν θεόν Objekt sein. Für dieses ἐξηγεῖσθαι gibt der Satz ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς den Grund an. Sonst hätte er im Zusammenhange gar kein Motiv. Er gibt eben die Stellung Jesu an, vermöge deren von ihm nicht gilt, daß er Gott nicht gesehen hat. Als der, von dem gilt, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, kann er Gott kundtun. Dieser Zusatz kann also unmöglich „auf den erhöhten Christus gehen“, wie Weiß urteilt. Auch Harnack und Holzmann finden durch den Zusatz ausgedrückt, daß Jesus zu Gott zurückgekehrt ist und bei ihm weilt. Man folgert dies aus der präsensischen Form des Partizipiums und aus der Präposition εἰς, durch welche die Vorstellung des Hingelangtseins ausgedrückt sei. Allein eine Erinnerung an die Erhöhung

entgegenstehenden Beobachtungen mit der Präexistenz identifiziert, so entdeckt er freilich S. 460 einen Widerspruch, den er sehr ungenügend löst: „Einerseits ist Christus von oben gekommen, 3, 21, und bezeugt, was er oben gesehen und gehört hat 3, 32: andererseits tut er dies aber doch nur, weil er 3, 34 in schrankenloser Weise mit dem Geist begabt ist. Dieser Gottesgeist scheint ihn demnach ebenso an das, was er beim Vater gehört und gesehen hat, zu erinnern, wie dann der heilige Geist 14, 26 die Jünger daran erinnern soll, was Jesus getan hat.“

¹⁾ Das Schwanken der Texte ist für die Feststellung des hier verfolgten Gedankenganges ohne Bedeutung.

Jesu hat im Zusammenhange gar keinen Sinn. Der Satz fügt sich nur dann in den Gedankengang ein, wenn man nichts weiter in ihm liest, als was er unmittelbar ausdrückt, nämlich den Ausdruck der unmittelbaren Nähe Jesu bei Gott, der völligen Gemeinschaft mit Gott, in der es begründet ist, daß er Gott gesehen hat und ihn deshalb kundtun kann. Der Zusatz ist auch nicht auf die Präexistenz zu beschränken. Vielmehr sagt er in seiner präsensischen Form einfach, daß er der Eingeborne im Schoße des Vaters ist. Das Urteil gilt von dem Sohne Gottes ganz allgemein: er ist auch in seinem geschichtlichen Leben bei Gott, in seiner nächsten Nähe, und in innigster Gemeinschaft mit ihm. Holzmann wirft ein, daß die antiken Vorstellungen von „oben“ und „unten“ zu dicke Realität besitzen, als „daß sie den Gedanken einer den Raum ignorierenden Gemeinschaft und Einheit zuließen.“ Es wird sich später zeigen, daß mit dieser allgemeinen Bemerkung sich über die johanneische Christologie nichts ausmachen läßt. Das Urteil, daß Jesus auch während seines geschichtlichen Lebens im Schoße Gottes sitzt, ist nicht auffallender als das andere, daß Gott in ihm und er in Gott ist. In diesen Worten ist doch noch viel stärker eine „den Raum ignorierende Gemeinschaft und Einheit“ ausgesprochen. Der Ausdruck, der Zusammenhang und der bisher verfolgte Gedankengang der johanneischen Christologie fordert durchaus, das Wort als Bezeichnung derjenigen Nähe bei Gott zu deuten, vermöge deren Jesus auch in seinem geschichtlichen Leben Gott gesehen hat und ihn deswegen kundtun konnte.¹⁾

¹⁾ Der Gebrauch der Präposition *ἐν* beeinflusst den Gedanken nicht wesentlich. Vielleicht hat das Bild, welches den Ausdruck gestaltete, die Wahl der Präposition bestimmt. Vgl. besonders Cremer-Kögel s. v. *κόλπος*. Wahrscheinlich aber ist die Präposition einfach = *ἐν*. Vgl. Bläß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, S. 119 f.

Also auch an dieser Stelle ist, wie die Gemeinschaft Jesu mit Gott, so auch sein Schauen Gottes als ein in sein geschichtliches Leben fallendes Verhältnis vorgestellt. Diese Deutung wird durch das parallele Wort 6, 46 bestätigt. Hier wird ausdrücklich der, der von Gott her stammt, als der einzige bezeichnet, der von der Regel ausgenommen ist, daß niemand Gott gesehen hat. Als zweite Parallele zur Erläuterung des Wortes bietet sich 8, 47 $\delta \omega \nu \epsilon \kappa \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon \tau \grave{\alpha} \rho \acute{\eta} \mu \alpha \tau \alpha \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon \acute{\alpha} \kappa \omicron \upsilon \epsilon \iota$. Beiden Worten gemeinsam ist die Grundangabe der Wahrnehmung Gottes: $\delta \omega \nu \epsilon \kappa$ (resp. $\pi \alpha \rho \alpha$) $\tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon$. Wie bereits bei der Erläuterung des Wortes 8, 47 festgestellt ist, ist der Ursprung aus Gott als gegenwärtiger gedacht. Dem entspricht in dem Worte 1, 18 $\delta \omega \nu \epsilon \iota \varsigma \tau \omicron \nu \nu \kappa \omicron \lambda \lambda \omicron \tau \omicron \nu \tau \omicron \upsilon \theta \pi \alpha \tau \epsilon \rho \acute{\omicron \varsigma}$, ebenfalls als ein das geschichtliche Leben Jesu bedingendes Verhältnis. Der Spruch 6, 46 tritt als Einschränkung oder Begrenzung des vorhergehenden Spruches auf. In diesem wird ein Hören Gottes auch den Menschen zugeschrieben. Allein der Sohn hat ihn nicht nur gehört, sondern auch gesehen. Auch dieser Parallelismus nötigt dazu, das „Hören“ Jesu in seinem geschichtlichen Lebenslauf zu suchen.

Den entscheidenden Beweis für die These, daß bei Johannes das Hören und Sehen Gottes sich nicht auf die Präexistenz bezieht, bringt die Zusammenstellung und Vergleichung der besprochenen Worte. Daß einige von ihnen sich auf das geschichtliche Leben Jesu beziehen, ist unbestritten. Diese Worte aber stehen auf einer Linie mit den anderen, die man auf die Präexistenz zu beziehen pflegt. Damit aber ist die Unrichtigkeit dieser Beziehung nachgewiesen. In allen Worten wird aus dieser Vorstellung die Bedeutung und Kraft von Wort und Tat Jesu, die durch ihn vermittelte Offenbarung Gottes, gefolgert. Sie kann unmöglich durch zwei so heterogene Gedankenreihen begründet sein. Ferner finden sich diejenigen

Wendungen des Ausdrucks, auf die man in einigen Worten die Beziehung auf die Präexistenz gründet, z. B. die auf die Vergangenheit bezüglichen Tempora, auch in denjenigen Worten, die sich ohne Zweifel nicht auf die Präexistenz beziehen. Es ist also notwendig, alle diese Worte auf ein in das geschichtliche Leben Jesu fallendes Verhältniß zu Gott zu beziehen.

Hören und Sehen kommen als die Formen und Bedingungen ungehemmten Verkehrs in Betracht. Der Evangelist empfindet den Anstoß der Verborgenheit Gottes, durch die er der Wahrnehmung entzogen ist, als besonders schwer. Dies ist der Grund, um deswillen das Evangelium den Zusammenhang Jesu mit Gott unter dem Bilde des Sehens und Hörens darstellt: jene Geschiedenheit von Gott fällt für Jesus fort: er steht in völlig freier Gemeinschaft mit Gott. Seine Gebundenheit unter die Bedingungen der irdischen Existenz bedeutet keine Scheidung von Gott. Dieser ungehemmte, durch keine Schranke gestörte Verkehr mit Gott ist die Freiheit Jesu. Zwischen ihm und Gott gibt es keine Grenze und Trennung: er ist der Sohn, der nicht vom Vater geschieden wird, sondern im Hause des Vaters bleibt natürlich auch während seines irdischen Lebens.¹⁾

Die Worte 5, 19 und 37; 8, 28; 12, 49 verbinden die Gedanken, daß Jesus Gott sieht und hört, mit den anderen, daß er nichts von sich selbst aus tut, sondern daß sein Tun in Gott begründet ist. Weil Jesus tut, was ihm der Vater zeigt, und redet, was ihm der Vater sagt, so stammt sein Tun nicht aus ihm, sondern aus Gott. Die zweite Reihe von Aussagen erläutert also die erste und zeigt, wie die Begründung des Tuns Jesu in Gott vorgestellt ist. Sie ist nicht naturhaft

¹⁾ Vgl. 8, 35.

gedacht, sondern vollzieht sich durch ein Tun, Reden und Gebieten Gottes, ein Sehen, Hören und Gehorchen Jesu. Dieses Verhältnis zu Gott ist ihm als dem Sohne eigentümlich.

Diese Wahrnehmung Gottes, welche ihm im Unterschiede von allen andern Menschen möglich ist, wird nicht als Vision beschrieben; so wenig wie bei den Synoptikern ist Jesus nach Johannes ein Ekstatischer oder Visionär. Vielmehr besteht der Vorzug, welcher ihm gewährt wird, gerade darin, daß er mit hellem und wachem Bewußtsein Gott wahrnimmt, sein Wort hört und sein Werk sieht. Er allein ist von der Regel ausgenommen, unter welcher selbst Moses stand, daß niemand Gott jemals gesehen hat. Dieses Vorrecht hat er darum, weil er des Vaters Sohn ist; für ihn hält sich der Vater nicht verborgen, sondern er offenbart sich ihm beständig. Er kennt deswegen Gott nicht nur aus der Schrift, auch nicht vom Hörensagen oder aus einer Erinnerung, die hinter sein Leben zurück verschwimmt in eine verlorene Vergangenheit hinein; vielmehr ist seine Wahrnehmung Gottes Gegenwart und Wirklichkeit. Weil Jesus hiermit etwas von sich aus sagt, was jedem anderen Menschen versagt ist, so macht er auch nicht den Versuch, den wunderbaren Verkehr mit Gott, der ihm eröffnet ist, zu beschreiben und verständlich zu machen. Mit den Ausdrücken: Ich sehe und höre den Vater sagt er nur, daß ihm eine Gewißheit Gottes gegeben ist, die eine höhere Stufe der Erkenntnis ist, als der Glaube an Gott, wie er den Menschen möglich ist. Obgleich auch der johanneische Christus Versuchungen, Anfechtungen, Erschütterung und Angst kennt, so gibt es deshalb doch für ihn keine Schwankungen und keine Unsicherheit in seiner Erkenntnis Gottes.

Neben dem Bekenntnis, daß Jesus vom Vater gesandt und ausgegangen ist, steht nun durchaus parallel der Ausdruck, daß er von oben gekommen ist. Zuerst in den Worten des Täufers:

als der, der von oben gekommen ist, ist er über alle.¹⁾ Mit einem ähnlichen Ausdruck sagt Jesus selbst: Ich bin von oben her.²⁾ Meist aber findet sich der Ausdruck: „aus dem Himmel.“ An der ersten Stelle findet sich als Parallele zu den Worten „der, der von oben kommt“ der Ausdruck: „der, der aus dem Himmel kommt.“³⁾ „Von oben“ d. h. aus dem Himmel.⁴⁾ In den Himmel ist nur der hinaufgestiegen, der aus dem Himmel herabgestiegen ist. Am häufigsten findet sich der Ausdruck in der Rede des 6. Kapitels. Hier knüpft er an die Erinnerung des Volkes an, daß Moses den Vätern Brot aus dem Himmel gegeben hat,⁵⁾ worauf Jesus antwortet: Mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot aus dem Himmel.⁶⁾ „Ich bin vom Himmel herabgekommen;“⁷⁾ „Ich bin das wahrhaftige Brot, das aus dem Himmel herabkam.“⁸⁾ Wie kann er nun sagen: „Ich bin aus dem Himmel herabgekommen.“⁹⁾ „Dieser ist das Brot, das aus dem Himmel herabkommt.“¹⁰⁾ „Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabkam.“¹¹⁾ „Dieser ist das Brot, das aus dem Himmel herabkam.“¹²⁾ Das Brot des Lebens ist Jesus, weil er, wie das Manna, ja in viel höherem Sinne als das Manna, aus dem Himmel herabgekommen ist.

Der Ausdruck bekommt seine Deutung durch die Gegensätze, in welche er gestellt wird: „Ich bin nicht aus dieser Welt.“¹³⁾ „Ich bin nicht aus der Welt.“¹⁴⁾ „Ihr seid von unten,“ „Ihr seid aus dieser Welt.“¹⁵⁾ „Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel.“¹⁶⁾ Der Ursprung aus dem Teufel verhält sich zum Ursprung aus der Welt wie der Ursprung aus Gott

¹⁾ 3, 31. — ²⁾ 8, 23. — ³⁾ 3, 31.

⁴⁾ Vgl. 19, 11 mit 3, 27. — ⁵⁾ 6, 31. — ⁶⁾ v. 32.

⁷⁾ v. 38. — ⁸⁾ 6, 41. — ⁹⁾ v. 42.

¹⁰⁾ v. 50. — ¹¹⁾ v. 51.

¹²⁾ v. 58. — ¹³⁾ 8, 23.

¹⁴⁾ 17, 14. 16. — ¹⁵⁾ 8, 23. — ¹⁶⁾ 8, 44.

zum Ursprung aus dem Himmel; denn der Teufel ist ja der Herr dieser Welt,¹⁾ wie Gott der Herr des Himmelreichs ist. Von Johannes dem Täufer dagegen wird mit einer offenbar beabsichtigten Variation im Gegensatz zum himmlischen Ursprung Jesu nicht gesagt, daß er aus der Welt ist. Er ist ja nicht aus dem Reich des Teufels, er ist ja ein Prophet. Von ihm wird gesagt, daß er aus der Erde ist und deshalb aus der Erde redet.²⁾ Das bedeutet mit deutlicher Erinnerung an die Schöpfungsgeschichte,³⁾ daß er ein Mensch ist, und wenn die Wiederholung im Texte richtig sein sollte: „der, der aus der Erde ist, ist aus der Erde,“ so bedeutet es: er ist und bleibt ein Mensch und nicht mehr als das. Das gilt von ihm, obgleich er ein Prophet ist, wie auch von seinem Worte, trotzdem es prophetisch ist, das Urteil gilt, daß er aus der Erde redet. Damit ist ohne weiteres deutlich, daß für Johannes nicht jeder von Gott Gesandte — denn das ist ja auch der Täufer⁴⁾ — damit aus dem Himmel ist.

Der Sinn der angeführten Wendungen wird erklärt durch den Gebrauch, welcher in anderen Verbindungen von ihnen gemacht wird. Das Urteil, daß Jesus nicht aus der Welt ist, wird auch auf die Jünger ausgedehnt: Sie sind nicht aus der Welt, wie ich nicht aus der Welt bin.⁵⁾ Dieser Gedanke wird an einer anderen Stelle⁶⁾ durch den Gegensatz erläutert: „Ihr seid nicht aus der Welt, sondern ich habe euch aus der Welt erwählt.“ In dem Wort vor Pilatus⁷⁾ wird dasselbe Prädikat mit dem Reich Christi verbunden: „Mein Reich ist nicht aus dieser Welt.“ Dagegen gilt von den Feinden Jesu: „Ihr seid aus dieser Welt.“ Die erstere Stelle bietet noch eine interessante Parallele zu dem Ausdruck „aus Gott sein:“ nämlich

¹⁾ 12, 31; 14, 30; 16, 11. — ²⁾ 3, 31.

³⁾ Gen. 2, 7; 3, 19. — ⁴⁾ 1, 6. — ⁵⁾ 17, 14.

⁶⁾ 15, 19. — ⁷⁾ 19, 36.

aus der Wahrheit sein. Die Parallelen, welche der erste Johannesbrief bietet, können ebenfalls zum Vergleich herangezogen werden, soweit sie nicht über den Sprachgebrauch und Gedankenkreis des Evangeliums hinausgehen; es sind folgende Stellen: die Lust des Fleisches und der Augen und die Hoffart des Lebens sind nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt.¹⁾ Den falschen Propheten werden die gläubigen gegenübergestellt. „Ihr seid aus Gott, sie sind aus der Welt.“²⁾ „Wir wissen, daß wir aus Gott sind.“³⁾ Die Geister sind zu prüfen, ob sie aus Gott sind.⁴⁾ Es folgt das Merkmal des Ursprungs aus Gott:⁵⁾ jeder, der nicht Gerechtigkeit tut, ist nicht aus Gott;⁶⁾ dem entspricht das positive Urteil: die Liebe ist aus Gott.⁷⁾ Auch für die Bezeichnung des Auftretens Jesu als eines Kommens in die Welt bietet der erste Brief eine Parallele.⁸⁾ Viele falsche Propheten sind hinausgegangen in die Welt.

Im ersten Briefe ist der Ausdruck „aus Gott geboren sein“ dem Ausdruck „aus Gott sein“ vollkommen synonym. Trotzdem darf er zur Erläuterung der johanneischen Christologie nicht ohne weiteres verwertet werden, denn es ist zweifelhaft, ob er dort auf Jesus direkt angewendet wird. Die einzige Stelle, welche man dafür anführen könnte,⁹⁾ ist unsicherer Deutung. Ebenso steht es mit der einzigen Stelle des Evangeliums,¹⁰⁾ die nach einer Textüberlieferung auf Jesus bezogen werden könnte. Es empfiehlt sich also die Ausdrücke, welche die Herkunft von Gott als eine Geburt aus Gott beschreiben, nicht zur Darstellung der johanneischen Christologie zu verwerten.¹¹⁾

¹⁾ 2, 16. — ²⁾ 4, 4, vgl. V. 6. — ³⁾ 5, 19. — ⁴⁾ 4, 1. — ⁵⁾ V. 2.

⁶⁾ 3, 10. — ⁷⁾ 4, 7. — ⁸⁾ 4, 1. — ⁹⁾ 5, 18. — ¹⁰⁾ 1, 13.

¹¹⁾ Ich gebe also den Widerspruch auf, welchen ich in der ersten Aufl. S. 44, Anm. 1, gegen Harnack (Zeitschrift für Theologie und Kirche 2. Jahrgang 1892. S. 198) und Weiß (Neutest. Theol. § 145 a. Anm. 2) erhoben habe.

Diese Übersicht über den Sprachgebrauch gestattet einen Schluß auf den Sinn des Urteils, daß Jesus aus dem Himmel gekommen ist. Es ist gleichbedeutend mit dem anderen, daß er aus Gott stammt, von Gott gekommen ist oder gesandt ward. Das Kommen aus dem Himmel wird nicht als Verwandlung in einen Menschen vorgestellt. Aus dem Himmel stammen heißt aus dem Vater stammen, und dies ist die johanneische Erläuterung der Gottessohnschaft Jesu. Er ist Sohn Gottes, weil er aus Gott hervorgegangen ist. Seine himmlische Herkunft liegt nicht als eine Vergangenheit hinter seinem irdischen Leben zurück, sondern liegt als der Grund, aus dem er entstanden ist, hinter ihm. Er hat seine Wurzel im Himmel, so wie die Juden ihre Wurzel in dieser Welt haben. In demselben Sinne stammt er aus dem Himmel, indem die Juden aus der Welt stammen; in einem ähnlichen Sinne aus Gott, wie sie aus dem Teufel stammen. Aber der Gedanke ist nicht dualistisch, als sollte er sagen, daß es zwei Klassen von Wesen gibt, solche, die von oben und solche, die von unten stammen, aus dem Himmel und aus der Welt. Freilich gilt auch von den Jüngern, daß sie nicht aus der Welt stammen, aber von ihnen gilt das nicht von Anfang an. Von ihnen kann Jesus dies nur darum sagen, weil er sie aus der Welt erwählt hat. Dadurch hat er sie herausgelöst aus der Welt, er hat sie umgepflanzt, so daß sie ihre Wurzel nun in Gott haben wie er und nicht mehr in der Welt wie bisher. Denn ursprünglich stammen auch sie aus der Welt, wie die Juden und alle Menschen. Aller Unglaube, alles Böse, aller Haß, alle Lüge, alle Sünde stammt von unten; alle Liebe und Gerechtigkeit, alle Wahrheit, aller Glaube, alle Gotteskindschaft stammt von oben, von Gott. Von Jesus gilt dieses Urteil von Anfang an, von den Jüngern erst, seit sie erwählt sind, von den Kindern Gottes vermöge einer neuen Geburt. Von Jesus

gilt es in ursprünglicher Weise, von den Jüngern und den Kindern Gottes durch Jesu Vermittlung. Ursprünglich stammt Jesus allein aus Gott und alle andern Menschen aus der Welt. Weil dies von ihm alleine ursprünglich und von Anfang an gilt, so gilt es von ihm alleine auch ganz.

Damit ist deutlich, daß Jesus durch seine Geburt aus dem Himmel stammt. Gott sandte ihn dadurch in die Welt, daß er geboren wurde. In dem Wort an Pilatus steht deswegen Geburt und Kommen in die Welt nebeneinander. In die Welt ist er dadurch von Gott gesandt und gekommen, daß er geboren wurde. Aus dem Himmel, aus Gott heraus wird er in die Welt hinein geboren. Daraus erklären sich die perfektischen und aoristischen Formen, in denen von seinem Kommen aus dem Himmel gesprochen wird. Die Geburt Jesu hat also auch für Johannes eine besondere Bedeutung, obgleich er von einer Erzeugung durch den Geist nicht spricht. Weil dieser Mensch — Jesus von Nazareth — aus Gott heraus in die Welt hineingeboren ist, ist er Gottes Sohn.¹⁾

Was es bedeutet, daß Jesus im Unterschied von allen anderen Menschen aus Gott stammt, wird dadurch klar, daß

¹⁾ Ich ergänze hiermit, was ich in der ersten Auflage S. 46 gesagt habe: „Sein himmlischer Ursprung ist nicht etwa durch seine Geburt abgeschlossen, sondern derselbe umfaßt sein ganzes Leben. Nicht nur der Anfang seines irdischen Lebens wird als ein Herabkommen aus dem Himmel bezeichnet, sondern sein ganzes Leben, Tun und Reden kommt aus dem Himmel, die himmlische Herkunft ist der dauernde Grund, die Wurzel seines ganzen Lebens. Die Zeugung aus Gott ist nicht in irgend einem Moment abgeschlossen, sondern sie ist eine kontinuierliche.“ Daran halte ich selbstverständlich fest, daß der Ausdruck nicht sagen kann, Jesus sei vor seiner Geburt als Mensch in dem Himmel gewesen, aber auch nicht, daß er sich durch seine Geburt aus einem Geistwesen in einen Menschen aus Fleisch verwandelt hat. Gleichwohl fällt auf den Geburtsmoment ein stärkerer Ton. Schon durch seine Geburt ist Jesus der aus dem Himmel herabgekommene Sohn Gottes.

für den Evangelisten Gott Geist ist.¹⁾ Aus Gott stammen heißt also aus dem Geiste stammen. Insofern gilt das Wort: „Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geist geboren ist, ist Geist“ — auch von ihm, ja in erster Linie von ihm, und zwar gelten beide Urteile von ihm, denn er ist ja Fleisch,²⁾ und das ist er, weil er aus dem Fleisch geboren ist. Aber er stammt nicht nur aus dem Fleisch, sondern auch aus Gott, und darum ist er Gottes Sohn.

Weil nun der Himmel nicht als eine Vergangenheit, die er verlassen hat, hinter ihm liegt, sondern, als die Sphäre, aus der er hervorgetreten ist, über ihm, so kann er von sich sagen:³⁾ Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes heraufsteigend und herabsteigend auf den Menschensohn. Für ihn ist der Himmel nicht verschlossen, er steht ihm offen, er steht in einem beständigen Verkehr mit dem Himmel, die Engel stehen ihm zur Verfügung und vermitteln diesen Verkehr. Diese seine Gemeinschaft mit dem Himmelreich werden die Jünger sehen, so gut sie seine Herrlichkeit sehen. Derselbe Gedanke wird auch⁴⁾ so ausgedrückt: der Knecht bleibt nicht auf ewig im Hause, der Sohn bleibt auf ewig; und zwar besteht darin die Freiheit des Sohnes; ihm steht das Haus des Vaters offen; er bleibt darin und verläßt es nicht.

Am stärksten ist diese Vorstellung in dem Worte ausgesprochen: Niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel, als der, der vom Himmel herniederstieg, der Menschensohn, der im Himmel ist. Die Worte „der im Himmel ist“ sind, wo sie fehlen, vermutlich nur wegen ihrer scheinbaren Unverständlichkeit ausgefallen. Die textkritische Frage entscheidet sich hier also nach dem Maßstabe, ob sich die hier ausgesprochene Anschauung in die Bahn der johanneischen Christologie einfügt.

¹⁾ 4, 24. ²⁾ 1, 14.

³⁾ 1, 51. ⁴⁾ 8, 35.

Das Wort gehört zur Antwort Jesu auf die Frage des Nikodemus: Wie kann dies, d. h. die Geburt aus dem Geiste geschehen? Die Frage schließt einen Zweifel in sich, auf welchen V. 11 antwortet. Der Zweifel des Nikodemus hat kein Recht, denn Jesus redet, was er weiß und bezeugt, was er gesehen hat. Für den Zweck unsrer Untersuchung ist es gleichgültig, ob die erste Person pluralis, in welcher der Evangelist Jesum reden läßt, sich auf Jesum allein bezieht, oder ob er sich mit irgend jemand anderem, etwa mit dem Täufer, oder gar mit seiner Gemeinde zusammenfaßt. Für die Frage, welche hier zu entscheiden ist, hat das keine Bedeutung, denn jedenfalls spricht er ja vor allen Dingen von sich selbst. Es ist bereits festgestellt worden, daß das Sehen, von welchem hier die Rede ist, in den geschichtlichen Lebenslauf Jesu fällt. Jesus spricht von Dingen, die in seine Wahrnehmung fallen, und kann deswegen Glauben verlangen. Dem Zusammenhange nach ist das, wovon er redet, die Geburt von oben herunter aus dem Geiste Gottes. Diese ist ihm nichts Fremdes und Unbekanntes, sondern etwas, was er weiß und gesehen hat. So wahr er Gott kennt und sieht, so wahr kennt und sieht er auch den Geist Gottes. Gott ist ja Geist, und weil Jesus ihn sehen kann, so gilt von ihm nicht, was von der Welt gilt,¹⁾ daß sie den Geist nicht sieht und kennt; er sieht und kennt ihn. Das Wort versteht sich aus der johanneischen Christologie ganz einfach; Jesus erlebt es an sich selbst, was das heißt: von oben, aus Gott, aus dem Geist geboren werden; er kann also davon Zeugnis ablegen. Der den folgenden Vers beherrschende Gegensatz zwischen den irdischen und himmlischen Dingen ist bekanntlich sehr Streitig. Die irdischen Dinge, von welchen Jesus bereits gesprochen hat, ohne Glauben gefunden

¹⁾ 14, 17.

zu haben, können nach dem Zusammenhang nur die Wirkungen des Geistes, die Geburt aus dem Geiste sein. Dinge, die Gott auf Erden tut, sind es jedenfalls, und dazu gehört die Geburt aus Wasser und Geist. Von dieser hat Jesus gesprochen, ohne Glauben gefunden zu haben. Er kann aber auch von himmlischen Dingen reden; das erwartete man in Israel von Christus, und das erwartet auch Nikodemus. Er soll vom Himmelreich reden und die Geheimnisse des Himmelreichs offenbaren. Die Fortsetzung in Vers 13 kann nun in diesem Zusammenhange nur beweisen sollen, daß Jesus dies auch wirklich kann. So gut er vom Geiste reden kann, so gut kann er vom Himmel reden. Dies sollen die folgenden Worte erklären: so viel ist klar und unbestritten, daß V. 13 bedeuten soll, nur Jesus könne von himmlischen Dingen reden. Die in dieser Bejahung liegende Verneinung wird ausdrücklich ausgesprochen:¹⁾ Niemand kann es, nur Jesus. Klar und unbestritten ist ferner, daß die Worte „niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel“ den Grund angeben sollen, warum niemand von himmlischen Dingen reden kann. Man müßte hinaufgestiegen sein in den Himmel, um von himmlischen Dingen reden zu können. Aber hier beginnt die Schwierigkeit. So wie der Satz lautet, bedeutet er: niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel als Jesus allein, der vom Himmel herabgestiegen ist; und weil er in den Himmel hinaufgestiegen ist, so kann er von himmlischen Dingen reden. Was sich hiergegen einwenden läßt, hat zuletzt Zahn so zusammengefaßt: „Dies würde aber nicht nur mit den schier zahllosen Stellen des vierten Evangeliums im Widerspruch stehen, an welchen Jesus von seiner Erhöhung oder seinem Aufstieg in den Himmel oder seiner Rückkehr aus der Welt zu Gott als von einem zukünftigen Ereignis redet, sondern würde

¹⁾ wie 1, 18.

den vorliegenden Satz selbst sinnlos machen.“ Er erklärt deswegen: „Wer dagegen vom Himmel herabgekommen, also vor seinem Sein auf Erden im Himmel gewesen ist, bedarf keiner Himmelfahrt, um von den himmlischen Dingen reden zu können.“ Diese Erklärung ist verbreitet; so sagt Weiß: „daß bei dem vom Himmel Herabgestiegenen sein Gewesensein im Himmel nicht erst durch ein Heraufsteigen vermittelt war, wie es bei allen andern Menschenkindern der Fall sein mußte.“ Ähnlich Steinmeyer:¹⁾ „Nein, niemand ist ja in den Himmel gestiegen. . . Nicht aufgefahren ist dieser Eine in den Himmel, sondern hernieder ist er von daher gekommen.“ Auch W. Holzmann erklärt: „Daß durch den vom Himmel gekommenen Menschensohn den Menschen eine Gotteserkenntnis vermittelt worden sei, wie sie von den Menschen nur durch das (ihnen faktisch unmögliche) Emporsteigen in den Himmel hätte erworben werden können.“ Diese Zitate beweisen, daß Exegeten, welche im übrigen in ihrer Auffassung des Evangeliums weit voneinander abweichen, dem Gedanken, welcher durch den Wortlaut nahegelegt ist, meinen ausweichen zu müssen. Zahn gesteht denn auch zu: „Wenn der Gedanke denkbar wäre, würde die Grammatik nicht verbieten, dies so zu verstehen, daß kein Mensch, außer dem hier redenden Jesus, also Jesus allerdings schon vor dem Zeitpunkt dieser seiner Rede zum Himmel emporgestiegen sei.“ Das ist ganz richtig, aber die Grammatik erlaubt es nicht nur, sondern Grammatik und Logik und der Vergleich mit der Parallelstelle²⁾ fordern die von Zahn abgewiesene Auffassung. Aber der Gedanke soll undenkbar sein! Das bedeutet aber nur, daß er sich freilich in die traditionelle Auffassung der Johanneischen Christologie nicht

¹⁾ Beiträge zum Verständnis des johanneischen Evangelium. IV, S. 50.

²⁾ 1, 18.

fügt. Die Exegeten, welche die Unmöglichkeit der gewöhnlichen Auffassung einsehen, beziehen deswegen wie Weizsäcker¹⁾ das Hinaufsteigen in den Himmel auf die Himmelfahrt Jesu. So faßt auch der jüngste Exeget des Evangeliums die Stelle auf: „Jesus selbst konnte von seiner Himmelfahrt — und nur von ihr sind die Worte ungezwungen zu verstehen — lediglich im Ton der Weissagung reden, nicht im Perfektum. Die christliche Gemeinde aber sieht auf das Ereignis zurück und weiß über die himmlischen Dinge Bescheid, weil ihr Meister der einzige ist, der sich im Himmel umgesehen hat.“²⁾ Damit wird dem Verfasser des Evangeliums nicht nur ein plumper Anachronismus zugetraut, sondern auch ein grober logischer Schnitzer, durch den der ganze Zusammenhang zerstört wird. Es kommt ja alles darauf an, daß Jesus während seines irdischen Lebens von himmlischen Dingen zu reden vermag. Er kann dies, weil er in den Himmel hinaufgestiegen ist, und dazu war er imstande, weil er vom Himmel herabgekommen ist. Die Worte sagen also, daß Jesus wegen seiner Herkunft aus dem Himmel sich während seines irdischen Lebens in den Himmel erhoben hat. Diese grammatisch und logisch allein mögliche Auffassung der Stelle hat bekanntlich Faustus Socinus vertreten, zugleich aber durch den Gedanken, welchen er damit verbunden hat, diskreditiert. Seiner Auffassung hat sich Benjchlag³⁾ angeschlossen, aber ebenfalls nicht ohne den Gedanken des Evangelisten sehr zu entleeren und zu verdünnen. Er erklärt, daß Jesus „die in seiner irdischen Lebensentwicklung ihm aufgegangene absolute Erkenntnis Gottes und seiner Ratschlüsse als ein zum Himmel Emporgestiegensein bezeichne.“ Von der traditionellen Auffassung der Johanneischen Christologie aus, besonders seitdem

1) Apostol. Zeitalter, S. 529.

2) Bauer zu der Stelle.

3) Christologie des Neuen Testam., S. 100 f.

die sogenannte kenotische Christologie in das Evangelium hineingedeutet worden ist, sind die Worte freilich völlig unverständlich. Aber von dem oben vertretenen Verständnis des Evangeliums aus bilden sie keine unlösbare Schwierigkeit. Sie schließen sich an den bisher dargestellten Gedankenkreis ohne Zwang an, bestätigen ihn und schließen ihn ab. Der Ausdruck geht an dieser Stelle nur etwas weiter, wie das Bild am Schluß des ersten Kapitels. Dort hieß es: über dem Menschensohne steht der Himmel offen, hier heißt es: dem Menschensohne steht der Himmel offen. Dort heißt es: die Engel gehen über ihm im Himmel aus und ein, hier heißt es: er selber geht im Himmel aus und ein. Oder wie an andrer Stelle:¹⁾ der Sohn bleibt auf ewig im Hause. Daraus, daß dem Sohne das Himmelreich offen steht, erklärt es sich, daß er den Vater sieht und hört. Sobald man erkannt hat, daß diese Wahrnehmung Gottes in das geschichtliche Leben Jesu fällt, kann man es nicht mehr befremdlich finden, daß hier von einem Aufstieg in den Himmel gesprochen wird. Zwischen ihm und dem Himmelreich liegt keine Schranke. So wenig der Evangelist, wenn er von Jesu Schauen Gottes spricht, an einzelne Momente ekstatischer Verzückung denkt, so wenig denkt er bei diesen Worten an eine gelegentliche, visionäre Entrückung. Im ganzen Evangelium findet sich keine Spur davon, daß der Verkehr Jesu mit dem Vater visionär gedacht sei; etwa so wie Paulus²⁾ oder der Apokalyphtiker seine Offenbarungen beschreibt. Aber ebenso verkehrt ist die Rationalisierung des Gedankens von Faustus Socinus und Benßlag. Der Verkehr Jesu mit Gott ist ganz realistisch gedacht und dabei auch nicht als ein Traumleben, sondern als ein klarer, geistiger und bewußter Vorgang. Die Erhebung in den Himmel

¹⁾ 8, 35. — ²⁾ 2. Kor. 12, 1 f.

ist für Jesus nur darum möglich, weil er aus dem Himmel stammt. Diesen entscheidenden Gedanken haben die rationalistischen Erklärer dieser Stelle völlig beiseite geschoben und damit das Wort um seinen wesentlichen Inhalt gebracht. Von sich aus kann kein Mensch sich in den Himmel erheben und einen Verkehr mit Gott anknüpfen; nur wer von oben kommt, der steigt nach oben. Jesus erhebt sich nicht eigenmächtig und eigenwillig hinauf in die Gegenwart Gottes, sondern Gott hebt ihn zu sich empor, so wie er ihn vom Himmel herabgeschickt hat; er zieht ihn zu sich, weil er ihn von sich weggeschickt hat. Jesus geht zu Gott ein, weil er von ihm ausgegangen ist. Wenn man diese Begründung des Verkehrs Jesu im Himmel fortläßt, so erscheint der Gedanke entweder phantastisch, oder er muß rationalistisch verdünnt werden.

Hiermit fällt nun auch jeder Grund fort, die folgenden Worte: der Menschensohn, der im Himmel ist — als Glosse zu streichen. Sicherlich hat Zahn recht mit der Bemerkung, „daß der auf den ersten Blick sich aufdrängende Sinn der Worte, wonach Jesus sich ein gleichzeitiges Sein im Himmel und auf Erden zugeschrieben zu haben schien, manchem anstößig war. Eben diese Empfindung kann aber auch sehr wohl in der Zeit nach Origenes die Beseitigung der unbequemen Worte veranlaßt haben“. Die Worte sind ausgefallen, weil sie unverständlich zu sein schienen. Wer sie jetzt beibehält, der deutet das Partizipium als Vergangenheit. Auch diese Auffassung hat Zahn sehr präzise formuliert: „Ist demnach an der Echtheit nicht zu zweifeln, so auch nicht an der alleinigen Richtigkeit der uralten Übersetzung: qui in coelo erat; denn überall im vierten Evangelium bildet das Sein Christi auf Erden oder in der Welt einen ausschließlichen Gegensatz zu dem Sein bei Gott oder im Himmel, wo er früher war, und wohin er erst durch den Tod, Auferstehung und Erhöhung wieder zurückkehrt.“

Aber auch diese Erklärung läßt sich nur damit begründen, daß der durch den Wortlaut unmittelbar nahegelegte Gedanke unmöglich zu sein scheint, denn dieser lautet: der Menschensohn ist im Himmel. Diesem Wortlaut wurden diejenigen altkirchlichen Exegeten nicht gerecht, welche den Ausdruck auf den Logos bezogen. Es ist natürlich Absicht, wenn gerade an dieser Stelle Jesus sich Menschensohn nennt. Damit ist jedenfalls gesagt, daß er gerade als Mensch, während seines irdischen Lebens, im Himmel ist, so gut er während seines irdischen Lebens den Vater sieht und hört, und im Himmel aus und ein geht. Dieses Wort bringt jene ganze Vorstellung nur zum Abschluß; wenn es selbstverständlich ist, daß das nicht lokal gemeint ist, so darf es ebensowenig als ein bildlicher Ausdruck aufgefaßt und entleert werden, sondern es ist ganz realistisch zu verstehen. Wenn der Evangelist auf diesen Gedanken nicht durch die Kritik der Raumbildung gekommen ist,¹⁾ so hat man darum kein Recht zu bestreiten, daß er von seiner Gotteserkenntnis aus das Raumbild überwunden hat. Für ihn ist Gott Geist und darum weder bloß jenseitig, noch an den Raum gebunden, sondern gegenwärtig. Der Ausdruck ist noch nicht einmal der stärkste in dieser Richtung. Noch viel unzweideutiger und kraftvoller wird derselbe Glaube ausgedrückt, ja sogar noch vertieft durch das Bekenntnis Jesu, daß der Vater in ihm ist und er im Vater.²⁾ Daß durch diese Worte jede Raumbildung völlig überwunden ist, ist nicht zu bestreiten; sie sind ganz realistisch gemeint. Der Sohn trägt nicht nur einen Gottesgedanken in sich, sondern den Vater selbst. Er wird deswegen durch eine deutliche Anspielung mit der Stiftshütte verglichen.³⁾ Er selbst ist im Vater, der Vater erfüllt ihn, und er umgibt ihn und schützt ihn dadurch; und das ist darum möglich, weil der Vater ja Geist ist und deshalb

¹⁾ Vgl. oben S. 33. — ²⁾ 10, 38; 14, 10 f. 20; 17, 21. — ³⁾ 1, 14.
Lüttger, Johanneische Christologie.

nicht an den Raum gebunden, sondern überall ganz gegenwärtig, so daß auch jeder, der wahrhaftig betet, in ihm ist,¹⁾ und jedes gute Werk in Gott getan ist.²⁾

Daraus erklärt sich schließlich auch der Schluß des Prologs.³⁾ Er ist eine genaue Parallele zu dem bisher besprochenen Wort. Der Sohn ist im Schoße des Vaters. Auch dazu bemerkt Zahn, „daß dies jedenfalls nicht dahin verstanden werden könne, daß der Sohn als ein gleichzeitig im Schoß des Vaters ruhender seine Lehrtätigkeit unter den Menschen geübt habe.“ Aber gerade dies soll gesagt werden, daß er während seines Lebens in der engsten, nächsten Gemeinschaft mit Gott steht, er ruht an des Vaters Brust.⁴⁾ Diese Erklärung ist schon bewiesen durch alles, was über Jesu Schauen Gottes gesagt worden ist. Eben weil er Gott so nahe steht, so ist er von der Regel ausgenommen, der alle Menschen unterworfen sind, daß niemand Gott gesehen hat. Wie die Liebe Jesu zu seinem Jünger sich darin zeigt, daß er ihn bei Tisch neben sich an seiner Brust liegen läßt, so offenbart sich die Liebe Gottes zu seinem Sohne darin, daß er ihm denselben Platz gewährt: er ist Gott am nächsten.

3. Die Einheit Jesu mit Gott.

Wegen dieser seiner Gemeinschaft mit Gott ist der Sohn mit dem Vater eins.⁵⁾ „Damit sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir,“⁶⁾ „damit sie eins seien wie wir.“⁷⁾ Der Vergleich der beiden Stellen zeigt, daß Jesus darum eins mit Gott ist, weil Gott in ihm und er in Gott ist; diese Gemeinschaft ist Einheit. Weil er mit Gott eins ist, so

¹⁾ 4, 24. — ²⁾ 3, 21. — ³⁾ 1, 18.

⁴⁾ Seine 530, „Der Sohn, der dauernd am Busen des Vaters ruht, 1, 18.“

⁵⁾ 10, 30; 17, 11. 21—23.

⁶⁾ V. 21. — ⁷⁾ V. 11.

kann niemand seine Schafe aus seiner Hand reißen,¹⁾ denn in seiner Hand sind sie in Gottes Hand. Der Anteil Jesu an allem, was Gottes ist, beruht darauf, daß er mit dem Vater eins ist. Diese Einheit besteht darin, daß Gott alles, was ihn innerlich erfüllt, mit ihm teilt; sein Wissen, seine Wahrheit, seine Macht, seine Liebe, seine Herrlichkeit, seine Ewigkeit, seinen Geist. Mit diesem letzten Wort ist das entscheidende Wort gesagt: die Einheit des Sohnes mit dem Vater ist eine Einheit des Geistes, denn alle die genannten Merkmale der Einheit Jesu mit Gott, alles, was der Vater mit dem Sohne teilt, sind ja Merkmale des Geistes. Es ist deswegen nicht erschöpfend, wenn man erklärt, die Einheit des Sohnes mit dem Vater sei als Einheit des Willens gemeint. Diese Auffassung ist darum unrichtig, weil sie nicht vollständig ist. Es entstehen deshalb aus ihr Fragestellungen, auf welche das Evangelium keine Antwort gibt, weil sie nicht richtig gestellt sind, sondern von ganz modernen Alternativen ausgehen. Besonders irreführend ist die Frage, ob die Einheit Jesu mit Gott metaphysisch oder ethisch gemeint sei. Es ist vollständig begreiflich, wenn eine solche, auf die Gedankenwelt des Evangelisten gar nicht passende Unterscheidung schließlich zu der Entscheidung führt, daß die Anschauung des Evangelisten zwiespältig sei. So sagt Holzmann: „Setzt sich in solchen Aussagen zunächst nur ein im Prolog angelegtes metaphysisches Verhältnis fort, so scheint dasselbe doch zugleich je länger, je mehr durch eine mehr psychologisch und ethisch orientierte Betrachtungsweise verdrängt zu werden. Eben dieser Umstand ist dann auch mit besonderem Erfolg gegen die Ableitbarkeit des Johanneischen Christentumszeugnisses aus der Logoslehre geltend gemacht, es ist sogar behauptet

¹⁾ 10, 28 f.

worden, die Einheit des Johanneischen Christus mit dem Vater werde durchweg und ausschließlich als eine sittliche, auf dem Wege des moralischen Prozesses hergestellte, beschrieben.“¹⁾ Der letztere Gedanke ist jedenfalls unmöglich, denn er sagt ja nichts anderes, als daß die Einheit Jesu mit Gott von Jesus aus entstanden ist und nicht von Gott aus, von unten und nicht von oben, daß der Sohn sich Gott zum Vater gemacht habe und nicht der Vater sich Jesum zum Sohne. Wenn aber damit gesagt sein soll, daß diese ethische Einigung Jesu mit Gott in Gottes Wirken begründet ist, dann besteht eben die Alternative: metaphysische oder ethische Einheit mit Gott nicht. Es entstehen nur Konfusionen, wenn man solche Alternativen in das Evangelium einträgt. Zeigt es sich dann, daß der Evangelist auf diese Fragestellung nicht gefaßt ist, so muß er die Schuld haben, seine Anschauung muß zwiespältig heißen und wird womöglich gar auf verschiedene Quellen zurückgeführt. Man darf auch nicht so fragen: handelt es sich im Evangelium um eine Einheit des Wesens oder des Willens? — und dann womöglich diese selbstgemachte Unterscheidung durch die Antwort aufheben: Wesen sei Wille. Auf das Evangelium paßt diese Definition in keinem Falle. Die Einheit Jesu mit Gott ist zuerst eine des Wissens und zuletzt und vor allem eine des Wirkens, und zwar des schöpferischen Wirkens, dieses eigentlichen Merkmales Gottes; aber auch eine Einheit der Empfindung, denn der Sohn hat auch an der Freude und dem Frieden des Vaters Anteil. Wenn man nicht ganz fremdartige Begriffe in das Evangelium eintragen will, so kann man nur sagen: Einheit des Geistes. Das ist aber Einheit des Wesens, denn Geist ist das Wesen Gottes, Gott ist Geist. Als der Sohn Gottes, der aus dem Vater stammt, hat Jesus teil an dem Wesen des

¹⁾ Holzmann I², 490.

Vaters, nämlich am Geist, und an allen seinen Eigenschaften, Gaben und Wirkungen. Man kann auch sagen: Die Einheit Jesu mit Gott ist eine Einheit der Liebe; aber auch das ist eine Einheit des Wesens, denn Gott ist Liebe.¹⁾

Darum kann auch Jesus die Einheit der Gemeinde untereinander vergleichen mit der Einheit, die er mit dem Vater hat.²⁾ Man darf aber nicht umgekehrt sagen, daß die Einheit der Gemeinde als Maßstab der Einheit des Sohnes mit dem Vater angesehen werde; Jesu Einheit mit dem Vater ist vollkommen, die Einheit der Gemeinde ist ein ihr gestecktes Ziel. Beide aber können miteinander verglichen werden, denn auch die Einheit der Gemeinde ist nicht nur Übereinstimmung in ihren Überzeugungen und Einwilligung in bezug auf ihre Zwecke, sondern Einheit des Willens.

Die Einheit Jesu mit Gott spricht sich am klarsten darin aus, daß Jesus sich Ewigkeit beilegt.³⁾ Nicht der Evangelist legt sie ihm bei, oder er legt sie ihm wenigstens nicht anders bei als so, daß er Jesu das Ewigkeitsbewußtsein in den Mund legt. Damit soll nach der Meinung des Evangelisten jedenfalls gesagt sein, daß das Bekenntnis der Ewigkeit Jesu keine Spekulation des Evangelisten ist. Ein heutiger Theologe mag sich vielleicht den Gedanken so rechtfertigen, daß er ihn als einen Rückschluß aus der Person Jesu, aus seinem Wirken oder aus seinem Worte erklärt, als eine Art Hypothese, durch welche der übermenschliche, übernatürliche oder übergeschichtliche Charakter der Person Jesu erklärt werden soll, oder als ein Glaubenspostulat, durch welches das Bedürfnis des Glaubens sichergestellt werden soll, nach der Regel: ewig muß er sein, wenn der Glaube an ihn im Recht sein soll. Mag für den jetzigen Theologen diese Methode die allein mögliche sein, der

¹⁾ 1. Joh. 4, 8. — ²⁾ 17, 11. 21. — ³⁾ 8, 58; 17, 5. 24.

Evangelist denkt nicht so; der spricht von der Ewigkeit Jesu nur deshalb, weil Jesus selbst davon gesprochen hat. Er würde es sich nicht gestatten, Jesus ein Prädikat beizulegen, welches Jesus sich nicht selbst beigelegt hat. In dieser Beziehung hat Sichte ganz recht, wenn er sagt: *) Der Verfasser führt durch das ganze Evangelium durch Jesum ein als auf eine gewisse Weise, die wir unten angeben werden, von sich redend: und es ist ohne allen Zweifel Johannes Überzeugung, daß Jesus gerade also und nicht anders gesprochen habe und daß er ihn also reden gehört habe: und sein ernster Wille, daß wir ihm dies glauben sollen.“ Es genügt auch nicht von einem Praesensbewußtsein Jesu zu reden, denn damit wäre noch nicht mehr gesagt, als daß er vor seinem irdischen Leben ein überirdisches Leben geführt habe. Jesus aber spricht von einem Leben, ehe die Welt war, beim Vater, und in des Vaters Herrlichkeit. Ferner sagt er: ehe Abraham wurde, bin ich. Abraham kommt ein Werden zu, ihm ein Sein. Seine Ewigkeit ist nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart. Dieses Selbstbewußtsein ist also nur mit dem Ausdruck Ewigkeitsbewußtsein richtig beschrieben. Es hat jedoch nach dem Evangelium nicht die Form der Erinnerung. Diese Auffassung stützt sich darauf, daß Jesus seine Kenntnis Gottes darauf zurückführt, daß er Gott gesehen und gehört habe. Es ist aber bewiesen, daß diese Wahrnehmung Gottes in das geschichtliche Leben Jesu fällt. Aber auch sonst ist es klar, daß das ewige Leben für Jesus nicht bloß ein Gestern und ein Morgen ist: er hat es jetzt. So wie der Himmel für ihn nicht nur Vergangenheit und Zukunft, sondern Gegenwart ist, so auch die Ewigkeit. Er hat teil an der Ewigkeit Gottes, und zwar hat er jetzt daran Anteil. Weil das göttliche Leben, welches er in sich trägt, ewiges Leben ist, so schließt es auch die ganze

*) Die Anweisung zum seligen Leben. Werke V, 478.

Vergangenheit und die ganze Zukunft in sich. Nach dem Evangelisten spricht Jesus dieses Ewigkeitsbewußtsein freilich nur selten aus. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß es nur gelegentlich in ihm aufblitzt, um dann wieder zurückzutreten; es erfüllt ihn beständig und ist der tragende Hintergrund seines ganzen Selbstbewußtseins. Alle einzelnen Äußerungen dieses Selbstbewußtseins bekommen dadurch ihren Grund und ihr Recht; in ihnen allen offenbart sich also das Ewigkeitsbewußtsein Jesu, es gehört als wesentliches Stück zu seinem Sohnesbewußtsein, und zwar bezieht Jesus es nicht auf eine Kraft oder ein Wesen, welches in ihm ist und welches er von sich unterscheidet, also etwa auf den Geist oder den Logos, sondern auf sein Ich.

In einen eigentümlichen Ausdruck faßt Jesus dieses Selbstbewußtsein in den Worten: „Glaubet, daß ich bin“.¹) Da der Ausdruck in verschiedenen Zusammenhängen mit formelhafter Gleichmäßigkeit wiederkehrt, so ist es nicht möglich, ihn aus dem wechselnden Zusammenhang entweder gleichmäßig oder wechselnd zu ergänzen.²) Das wird dadurch vollends deutlich, daß das Fehlen jedes Inhalts für dieses „Sein“ durch die Frage des Volkes unterstrichen wird: Wer bist du?³) Der Ausdruck ist offenbar als feststehendes Selbstbekenntnis Jesu gemeint, dessen Eigentümlichkeit gerade darin besteht, daß diesem „Sein“ kein Inhalt gegeben wird. Es scheint mir auch nicht ganz richtig, daß diese Formel „die Funktion des Glaubens im Unterschied von derjenigen der Erkenntnis scharf hervorhebt“.⁴) An zwei Stellen findet sie sich als Inhalt des von ihm erwarteten Glaubens, aber an der dritten als Gegenstand der von ihm verheißenen Erkenntnis. Diese Erkenntnis folgt aus seiner Erhöhung und wird durch sie

¹) 8, 24. 28; 13, 19. — ²) Gegen Zahn 405. — ³) 8, 25.

⁴) Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. 3. Aufl., 191.

begründet. Vom Erhöhten werden auch seine Gegner erkennen, daß er ist. Er wird sein Dasein so beweisen, daß nicht nur die Jünger es glauben,¹⁾ sondern die Feinde es erkennen werden. An diesen beiden Stellen ist es deutlich, daß das Dasein im Gegensatz zum Tode steht. Angesichts seines Todes müssen die Jünger und wegen seiner Erhöhung können sie glauben, daß er ist. In diesem Zusammenhang ist es klar, daß das Sein so viel wie Leben ist. Allein in dem andren Worte²⁾ fordert Jesus während seines Lebens den Glauben, daß er ist. Nicht erst nach seinem Tode glauben seine Feinde nicht, daß er ist. Hier kann das Sein nicht die bloße Existenz bedeuten. In einem besondern Sinne nimmt Jesus das „Sein“ für sich in Anspruch. In demselben Sinne wie Gott.³⁾ Er und er alleine ist, weil er alleine wie Gott, das ewige Leben in sich trägt, und zwar schon während seines irdischen Lebens.

Wegen dieser Einheit mit Gott wird dem Sohne Gottes Gottheit beigelegt. Hat er teil an Gottes Wesen, so hat er teil an seiner Gottheit. Dieses Bekenntnis wird am Schluß des Evangeliums⁴⁾ ausgesprochen. Natürlich auch nicht als ein gelegentlich aufblitzender Gedanke, oder gar als eine enthusiastische Übertreibung, welche nur die Verehrung des Jüngers für Jesus ausdrückt, sondern als Wahrheit, welche der Jünger nun erkannt hat und bekennt. Als solche steht sie am Schluß des Evangeliums.

Jesus selbst rechtfertigt das Bewußtsein seiner Einheit mit Gott und seiner Gottheit an einer Stelle des Evangeliums ausdrücklich.⁵⁾ Auf Grund des Wortes: „Ich und der Vater sind eins“ werfen ihm die Juden Gotteslästerung vor, weil er, der doch ein Mensch ist, sich selbst zu Gott macht. Offenbar folgern die Juden nach der Meinung des Evangelisten hieraus mit

¹⁾ 13, 19. — ²⁾ 8, 24. — ³⁾ Seine, N. T. Theol.² 530.

⁴⁾ 20, 28. — ⁵⁾ 10, 33—38.

Recht, daß er sich dadurch Gottheit beilegt. Dies zeigt sich auch darin, daß Jesus in seiner Antwort keineswegs den Vorwurf zurückweist. Vielmehr soll die Antwort sein Recht zeigen, sich das Prädikat der Gottheit zuzuschreiben. Die ganze Ausführung zeigt, wie eng für den Evangelisten die verschiedenen christologischen Begriffe miteinander zusammenhängen. Weil Jesus sagt: ich und der Vater sind eins, so macht er sich selbst zu Gott: legt er sich Einheit mit Gott bei, so legt er sich Gottheit bei. Die Antwort Jesu bezieht den Vorwurf der Lästerung auf seine Selbstbezeichnung als Sohn Gottes. Natürlich soll das nicht bedeuten, daß er sich ja nicht: Gott, sondern nur: Gottes Sohn genannt habe,¹⁾ sondern es zeigt nur, daß nach der Absicht des Evangelisten Jesus mit dem Worte: Ich und der Vater sind eins — eben nichts anderes als sein Sohnesbewußtsein ausgesprochen hat: er hat mit jenem Worte nichts anderes gesagt und sagen wollen, als was er auch mit der Annahme des Titels: Sohn Gottes sagt.²⁾ Wer sich den Sohn Gottes nennt, der darf auch sagen: Ich und der Vater sind eins. Und mit demselben Worte hat er sich auch Gottheit beigelegt. V. 37 u. 38 fordert Jesus um seiner Werke willen Glauben für das, was er von sich sagte. Was sie aber aus den Werken erkennen sollen, ist dies, daß der Vater in ihm und er im Vater ist. Also auch dies hat denselben Sinn wie das Bekenntnis, daß er und der Vater eins sind.

Der entscheidende Beweis für seinen Anspruch sind also seine Werke. Die Ausführung V. 34–36 beweist nicht, daß er ein Recht hat, sich den Titel der Gottheit beizulegen, sondern

¹⁾ Gegen Harnack, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 196: „Gebührt in diesem Sinne auch Jesu die Bezeichnung „Gott“, so hat er doch selbst für sich die Bezeichnung *ὁ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, nicht *Θεός* für sich in Anspruch genommen.“

²⁾ Vgl. Weiß 3. d. St.

weist nur den Vorwurf zurück, daß sein Wort deswegen eine Lästung sei, weil er als Mensch sich zu Gott mache. Daraus, daß er Mensch ist, folgt nicht, daß er lästert, wenn er sich Gottheit beilegt. Hierfür wird zunächst ein Schriftbeweis beigebracht. Natürlich ist dieser ernsthaft gemeint, wie noch ausdrücklich durch den Zwischenatz: „Und die Schrift kann doch nicht aufgelöst werden“, — versichert wird. Was die Schrift sagt, ist Wahrheit. Nun aber gibt es solche, die die Schrift selbst Götter nennt, nämlich diejenigen, zu welchen das Wort Gottes kam. Dieser Satz kann nicht bloß bedeuten: die in jenem Gotteswort Angeredeten.¹⁾ Dann wäre der Satz bedeutungslos. Dieser Relativsatz entspricht vielmehr deutlich dem Relativsatz: „Welchen der Vater heiligte und in die Welt sandte.“ So gut nun dieser den Grund dafür angibt, daß Jesus das Recht hat, sich Sohn Gottes zu nennen, so gut gibt der erste Relativsatz den Grund dafür an, daß Gott jene im Psalm Angeredeten Götter nannte. Diejenigen, zu denen das Wort Gottes kam, die nennt er Götter. V. 34 u. 35 zeigt zunächst, daß Gott selbst Menschen Götter nannte, daß es also nicht eine Gotteslästung zu sein braucht, wenn Jesus sich das Prädikat der Gottheit beilegt. Es ist natürlich nicht gleichgültig, daß der Beweis die Form eines Schriftbeweises annimmt. In der Schrift ist Gott der Redende. Gott hat das Recht und die Macht, Menschen Gottheit beizulegen. Wem Gott Gottheit beilegt, nur der darf sie sich selbst beilegen. Der Beweis sagt also: ein Mensch, dem durch Gottes Wille und Wort Gottheit beigelegt wird, der lästert nicht, wenn er selbst sie sich beilegt. Durch Gottes Gabe gibt es für Menschen Gottheit, wie jenes Schriftwort beweist. Und zwar legt Gott denen das Prädikat der Gottheit bei, zu denen das Wort Gottes kam. Dies gibt

¹⁾ So Weiß, Holzmann u. a.

ihm das Recht, sie Götter zu nennen. Hierdurch haben sie Teil empfangen am göttlichen Wesen. Durch sein Wort teilt Gott sich selbst, sein Wesen, seinen Geist, seine Gottheit mit. Darum nennt er sie Götter.

Der Schluß steigt nun aufwärts. Denn der Relativsatz: „welchen der Vater heiligte und in die Welt sandte,“ bedeutet natürlich dem Satz gegenüber: „zu welchen das Wort Gottes kommt“ eine Steigerung. Der Schlußsatz hat demnach den Sinn: der hat um so viel mehr recht, sich Gott zu nennen, was er eben schon damit tut, daß er sich den Sohn Gottes nennt. Es ist also deutlich, daß das Prädikat der Gottheit Jesus in besonderem Sinne beigelegt werden soll. Der Schriftbeweis zeigt, daß Gott Gottheit geben kann und gibt durch sein Wort. Der zweite Satz zeigt, mit welchem Rechte Jesus sie sich gerade in besonderem Sinne beilegen kann. „Der Vater heiligte ihn und sandte ihn in die Welt.“ Die Stelle ist nicht ausreichend damit erklärt, daß man sagt, der Ton liege auf: der Vater, so daß der Sinn etwa der wäre: Gott, der ihm gegenüber Vater ist, womit diese Worte also eine Umschreibung des Sohnesnamens wären. So etwa erklärt Weiß: „Sofern der vom Vater Gesandte eben der Sohn ist.“ Aber der Satz soll doch gerade den Grund dafür angeben, daß Jesus sich Sohn Gottes nennt. Diesen geben die Prädikate an. Der Vater heiligte ihn und er sandte ihn in die Welt. Es ist klar, daß mit diesen Worten etwas gesagt sein soll, was von Jesus alleine gilt und ihm das Recht gibt, sich Einheit mit Gott und in noch viel höherem Maße Gottheit beizulegen, als die sie haben, zu denen das Wort Gottes kam. Dies wird durch Zusammenhang und Ausdruck gefordert, obgleich beide Ausdrücke nicht auf Jesus allein angewandt werden. Heiligung und Sendung in die Welt werden nebeneinander genannt. Aus der Reihenfolge ergibt sich jedenfalls so viel, daß mit der Heiligung nicht

ein Akt gemeint sein kann, welcher der Sendung folgte. Weiß bezieht die Heiligung auf die Taufe, und die Sendung auf das darauf folgende öffentliche Auftreten Jesu. Nun ist aber gezeigt worden, daß nach dem Evangelium Jesus durch seine Geburt in die Welt gesandt ist. Der Ausdruck bezeichnet den Auftrag, der ihm durch seine Geburt und durch seine Person gegeben ist. „Person und Berufsstellung decken sich bei ihm und sind unlösbar verknüpft“. ¹⁾ Denn weil er schon durch seine Geburt von Gott in die Welt gesandt ist, ist er ja der Sohn Gottes. Also der Ausdruck bezieht sich auf die Geburt und nicht auf die Taufe Jesu. Der erste Ausdruck: der Vater heiligte ihn — kann schon deshalb nicht einen zeitlich vorausgehenden Akt bezeichnen, sondern sieht ebenfalls die göttliche Ausrüstung Jesu schon in seiner Entstehung und Geburt; von seiner Geburt ab ist er der Sohn Gottes, von seiner Geburt ab der Heilige Gottes. ²⁾ Von Anfang an hat er seinen Beruf und von Anfang an auch die Weihung und Ausrüstung für diesen Beruf. Diese Weihung, Ausrüstung und Sendung kommt zu ihm nicht erst nachträglich hinzu, sondern er hat sie mit seiner Person und Existenz. Er ist von Geburt an heilig, jeder andere Mensch muß erst geheiligt werden. Von Geburt ab ist er gesandt, jeder andere Prophet bekommt erst später seine Berufung. Von Geburt ab ist er der Sohn Gottes, jeder andere wird es erst durch eine neue Geburt, und weil er es von Geburt ab ist, so ist er es ganz. Darum legt er sich mit Recht Gottessohnschaft, Einheit mit Gott, Gottheit bei. Das Wort bezieht sich also nicht auf die Präexistenz Jesu, wie z. B. Zahn es deutet, sondern auf seine Herkunft aus Gott, so wie sie im Evangelium immer verstanden ist. Eigentümlich an diesem ganzen Beweis für die Gottheit Jesu ist nur dies, daß

¹⁾ Zahn zu der Stelle. — ²⁾ 6, 69.

es seine Gottheit in Analogie stellt mit einer Gottheit, die nach der Schrift auch Menschen zukommen kann. Er stellt sich hier neben andere, die auch Anteil an Gottes Namen und Wesen haben, und rechtfertigt dadurch seinen Anspruch auf Gottheit. Aber in dieser Beziehung steht die Stelle im Evangelium keineswegs allein da, denn durchgehend stehen ja neben dem Sohne Gottes die Kinder Gottes; ihr Verhältnis ist dem des Sohnes Gottes zum Vater analog. Aber trotz dieser Analogie bleibt er doch der einzige Sohn Gottes. So wird ihm auch an dieser Stelle ein ihm allein eigenes Verhältnis zu Gott zugeschrieben. Der Unterschied zwischen dem Sohne Gottes und den Kindern Gottes ist kein gradweiser und relativer. Darin, daß er von Geburt ist, was sie erst werden können, liegt, daß er es allein ist und bleibt. In dem Sinne wie ihm kommt keinem anderen Gottheit und Gottessohnschaft zu. Anteil an Gottes Ewigkeit hat Jesus allein, darum ist er der Sohn, der Einzige.

Von den Juden wird auch dieser Anspruch Jesu sehr wohl verstanden. Wenn er Gott „Vater“ nennt, so sagt er damit nichts anderes, als was auch die Juden für sich in Anspruch nehmen,¹⁾ aber er hat ihn „seinen eigenen Vater“ genannt,²⁾ und dadurch hat er sich Gott gleich gemacht. Dieser Anspruch, der auch in seinem Ewigkeitsbewußtsein liegt, ist die Gotteslästerung Jesu, um derentwillen er des Todes schuldig ist.³⁾ Um deswillen ist er auch wirklich gekreuzigt worden. Die Darstellung des Prozesses Jesu im Johannesevangelium macht das vollkommen klar. Bekanntlich erzählt Johannes das entscheidende Verhör vor dem Synedrium nicht; trotzdem bleibt es in seiner Darstellung nicht im unklaren, warum Jesus zum Tode verurteilt worden ist. Auf dem Kreuze steht nach dem

¹⁾ 8, 41. — ²⁾ 5, 18. — ³⁾ 5, 18; 8, 59; 10, 31.

Johannesevangelium wie bei allen andern Evangelien als Grund des Todesurteils nichts vom Sohne Gottes, sondern der Titel: König der Juden. Weil Jesus nach der Anklage diesen Titel für sich in Anspruch genommen hat, so wird er schließlich nach langen Verhandlungen von Pilatus doch zum Tode verurteilt,¹⁾ denn darin liegt eine Auflehnung gegen die kaiserliche Regierung, welche in Judäa allein zu Recht besteht.²⁾ Schwierig ist es für die Juden, dieses Urteil durchzusetzen nur deshalb, weil sich Pilatus nicht davon überzeugen kann, daß Jesus wirklich ein Revolutionär sein will. Er lehnt den Königstitel nicht ab, nimmt ihn aber nur in einem Sinne an, der für Pilatus wohl lächerlich und schwärmerisch, aber nicht bedenklich ist.³⁾ Da nun Pilatus zunächst zu einem Todesurteil nicht zu bewegen ist, weil der königliche Anspruch Jesu ihm ungefährlich erscheint, so antworten die Juden: Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohne Gottes gemacht hat.⁴⁾ Hiermit springt die Verhandlung auf einen anderen Anklagegegenstand über: Ist er nach römischem Rechte nicht des Todes schuldig, so ist er es nach jüdischem Rechte; und zwar nicht, weil er sich „König der Juden“, sondern weil er sich „Sohn Gottes“ genannt hat. Zu diesem scheinbar plötzlichen Abspringen der Verhandlung bemerkt Holtzmann: „Nur um den angeblichen Mangel an Schuld nachzuweisen, machen die Juden geltend, Jesus müsse nach Lev. 24, 16 sterben; damit aber greifen sie wenigstens für den Augenblick auf das eigentliche Motiv der Verurteilung zurück, während sie doch vorher wie nachher nur die politische Seite hervorkehren. Der Sohn Gottes ist dabei wohl nicht im historischen Sinne zu verstehen.“ Im neuesten Kommentar zum

¹⁾ 19, 12 ff. — ²⁾ V. 15.

³⁾ 18, 37. — ⁴⁾ 19, 7.

Johannesevangelium von Bauer heißt es zu dieser Stelle: „Um dem Pilatus die fehlende Unterlage für eine Verurteilung zu verschaffen, beschuldigen die Juden Jesus, gegen ihr Gesetz verstoßen zu haben.“ Aber die Sache liegt nicht so, daß dem Pilatus hiermit ein triftiger Grund zur Verurteilung, wie ihn die Anmaßung des Christustitels nicht bot, gegeben wurde; denn verurteilt wird ja Jesus schließlich tatsächlich als Judenkönig und nicht als Sohn Gottes. Vielmehr kann für Pilatus nur im Anspruch auf den Königsnamen, wenn dieser nur wirklich bewiesen ist, ein Grund zur Verurteilung liegen. Darum nennen die Ankläger dem Pilatus diesen Anspruch als Jesu Schuld; für sie selbst aber liegt die Lasterung, die den Tod verdient, in dem Sohnesnamen, so wie Jesus ihn sich beilegt. Der ganze Gang der Verhandlung beruht darauf, daß zwischen beiden Titeln unterschieden wird. Trotzdem will der Evangelist das Vorgehen der Ankläger nicht als subjektiv unwahrhaftig oder als zweideutig schildern; denn wenn die beiden Titel „König der Juden“ und „Sohn Gottes“ auch ganz deutlich voneinander unterschieden werden, so besteht doch zwischen beiden ein Zusammenhang. Indem Jesus sich den einen beigelegt hat, hat er sich auch den anderen angemacht. Insofern sind sie im Recht, wenn sie die beiden Klagepunkte abwechselnd hervorheben. Für sie selbst ist die Lasterung, welche im Sohnesnamen liegt, die todeswürdige Schuld Jesu, der eigentliche Grund der Anklage. Von Pilatus aber ist ein Todesurteil nur zu erhoffen auf Grund der revolutionären Absicht, welche im Königstitel liegt. Für die Juden aber liegt im messianischen Anspruch keineswegs ein todeswürdiges Verbrechen. Darauf haben jüdische Gelehrte längst mit Recht aufmerksam gemacht. Dem stimmt auch Wellhausen zu, wenn er¹⁾

¹⁾ Zu Mark. 14, 64.

sagt: „Den Juden galt ein Messias nicht als ein Verbrecher, wie den Römern. Wenn also kein Zweifel besteht, daß Jesus sich zuletzt als Messias zu erkennen gegeben hat, und daraufhin von Pilatus gekreuzigt ist, so muß doch seine Verurteilung durch die jüdische Behörde formell einen andern Grund gehabt haben. Nach jüdischen Begriffen lag darin unmöglich eine Gotteslästerung, daß jemand sagte, er sei der Christus.“ — Aber unrichtig ist es, wenn er fortfährt: „der Sohn Gottes“, und damit beide Titel identifiziert. Der Beweis, daß dies auch nach den synoptischen Evangelien nicht richtig ist, gehört nicht hierher. Auch die Bemerkung von Schweitzer:¹⁾ „Die Frage, ob das Bekenntnis zur zukünftigen messianischen Würde wirklich eine Gotteslästerung darstellte, ist von uns nicht mehr zu entscheiden. Die Richter Jesu haben es als eine solche angesehen, weil sie sich seiner erledigen wollten.“ Es ist freilich üblich, die Verurteilung Jesu als formlos, ungerecht, den Gang des Prozesses als eine bewußte Heuchelei darzustellen. Aber das ist auch die Meinung der Synoptiker nicht. Vollends klar aber liegt die Sache bei Johannes. Für jüdisches Bewußtsein liegt eine todeswürdige Lästerung darin, daß Jesus sich den Sohn Gottes genannt hat, in dem Sinne, daß er sich damit Herkunft von Gott, Einheit mit Gott, Gottheit und Ewigkeit beigelegt hat. In welchem Zusammenhange dies nach der Meinung des Johannes mit seinem messianischen Anspruch steht, das ist eine andere Frage.

4. Der Logos.

Sohn Gottes ist Jesus nach Johannes als Mensch. Er wendet den Titel nur auf den an, von dem er selber sagt,

¹⁾ Geschichte der Leben=Jesus=Forschung. 2. Auflage. S. 439.

daß er Fleisch sei, und daß er in der Welt stehe. Aber Johannes bleibt hierbei nicht stehen; er begnügt sich nicht mit der Tatsache, daß Jesus der Sohn Gottes ist. So wie Johannes diese Tatsache auffaßt, weist sie über sich selbst hinaus. Jesus ist ja nicht nur im Fleisch, sondern in Gott; nicht nur in der Welt, sondern im Himmel; nicht nur geworden, sondern ewig; nicht nur Mensch, sondern eins mit Gott; deshalb ist er der Sohn Gottes. Aber warum kommt ihm Gottheit zu? Diese Frage läßt Johannes nicht unbeantwortet; die Antwort darauf gibt der sogenannte Prolog des Evangeliums. Man hat freilich den Versuch gemacht, in ihm nur einen breiten, goldnen Saum zu sehen, der an das Evangelium angenäht ist und ihm einen Glanz gibt, der ihm eigentlich nicht gebührt. Aber bei näherer Betrachtung ziehen sich die Fäden, aus welchen dieser Saum gewebt ist, durch das Gewebe des ganzen Evangeliums hindurch, und er läßt sich nicht abtrennen, ohne daß das ganze Evangelium zerstört wird. Der Eingang des Evangeliums ist nicht ein Prolog, vielmehr zeichnet der Evangelist zunächst den Hintergrund, auf dem nachher das ganze Christusbild aufgetragen wird. Der Prolog ist also kein Rand, den man von dem Bilde abschneiden könnte, kein unpassender Rahmen, aus dem man es besser herausnimmt, sondern der Hintergrund, den man nicht fortnehmen kann, ohne das ganze Bild zu zerstören. Er ist nicht eine Übermalung, die man wegwaschen kann, sondern die Untermalung des Bildes, die die Grundfarbe hergibt.

Denn alles, was der Evangelist von Jesus erzählt, gilt von ihm deshalb, weil er das fleischgewordene Wort ist. Mit dem Wort beginnt das Evangelium, mit dem Sohn Gottes schließt es.¹⁾ Der Begriff des Logos ist aber nicht ein neuer,

¹⁾ 20, 31.

den der Evangelist erst einführt. Dies ergibt sich nicht nur daraus, daß es ja zur Zeit des Evangeliums eine jüdische Logoslehre gab, sondern vor allem daraus, daß der Evangelist den Logosbegriff als einen ganz bekannten einführt. Er will nicht sagen, daß es einen Logos gibt, sondern er will sagen, was von diesem Logos gilt. Insofern sind seine Worte über den Logos eine Auseinandersetzung mit Vorstellungen über den Logos, welche schon bestanden. Daraus folgt aber nicht, daß alle Aussagen des Eingangs polemisch sind. Es liegt eine Polemik in ihnen. Polemische Auseinandersetzungen erkennt man im Johannesevangelium immer daran, daß die positive Aussage von einer parallelen, verneinenden, die entweder vorausgeht oder nachfolgt, begleitet ist. Wenn man über dieses sichere Kennzeichen einer tatsächlichen Polemik hinausgeht, so gerät man in Vermutungen, die nicht mehr beweisbar sind, und konstruiert sich Gegner, die in Wirklichkeit nichts weiter sind als das Negativ seines Bildes. Man muß aber bedenken, daß der Evangelist seine Aussagen nicht aus seinem Gegensatz, sondern aus seinem Gegenstand gewinnt. Was vom Logos gilt, das entnimmt er seiner Betrachtung der Person Jesu. Auch in dieser Beziehung hat Sichte recht, wenn er sagt:¹⁾ „Halten Sie diese Vorrede ja nicht für ein eigenes und willkürliches Philosophem des Verfassers; gleichsam für eine räsonierende Verbrämung seiner Geschichtserzählung, von der man, rein an die Tatsachen sich haltend, der eigenen Absicht des Verfassers nach, denken könne, wie man wolle; so wie einige diesen Eingang anzusehen scheinen. Es ist vielmehr derselbe in Beziehung auf das ganze Evangelium zu denken und nur im Zusammenhange mit demselben zu begreifen.“

¹⁾ Anweis. zum seligen Leben. Werke V, 478.

Der Begriff des Logos wird als bekannt vorausgesetzt.¹⁾ Mit Recht hat man gesagt, daß der Evangelist mit den ersten Worten des Evangeliums nicht sagen will, was im Anfang war; darum beginnt er auch nicht mit Gott, sondern mit dem Logos; er will vielmehr sagen, seit wann der Logos war.²⁾ Die Anspielung auf den Anfang der Schrift erinnert an die Schöpfung. Vor der Schöpfung, ehe die Welt war, war der Logos. Der Evangelist unterscheidet hier³⁾ wie sonst⁴⁾ zwischen „war“ und „wurde“. Vom Logos sagt er nicht, daß er wurde, sondern daß er war; er rechnet ihn nicht zu dem, was geworden ist, also nicht zur Welt. Diese vorweltliche Ewigkeit des Logos ist das erste, was er von ihm sagt. Man darf daraus nicht schließen, daß dieser Satz polemisch ist; kein Gegensatz nötigt ihn zu dieser Aussage, sie ist ganz positiv. Aber sicherlich ist der Evangelist auch nicht der Meinung, damit etwas Neues, und am wenigsten damit ein Ergebnis eigener Spekulation zu bringen. Auch eine vor ihm schon vorhandene Logoslehre, welche er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt und an die er anknüpft, hat für ihn, so wie er zur Schrift steht, nur insofern Grund und Wert, als sie in der Schrift begründet ist. Sicherlich meint er, mit dem, was er sagt, nicht über die Schrift hinauszugehen.

Der andere Angelpunkt seiner Lehre ist das Selbstbewußtsein Jesu. Die Ewigkeit des Logos kehrt im Selbstbewußtsein Jesu wieder, sie spiegelt sich im Selbstbewußtsein Jesu ab. Der ewige Logos steht hinter dem Ewigkeitsbewußtsein Jesu und gibt ihm seinen objektiven und realen Grund. Ewigkeit hat Jesus, weil er das fleischgewordene Wort ist. Wenn der Logos vor der Welt war, so erhebt sich die Frage: Wo war er? Das zweite, was der Evan-

¹⁾ Seine 554. — ²⁾ Vgl. Zahn 3. d. St. — ³⁾ 1, 6. — ⁴⁾ 8, 58.

gelist zu sagen hat, ist, daß er bei Gott war. Eben weil das Wort für ihn ewig und vorweltlich ist, so ist es auch überweltlich. Es ist nicht etwa der Welt immanent, sondern es ist bei Gott. Durch den Ausdruck wie durch die ganze Art, vom Logos zu sprechen, unterscheidet der Evangelist ihn personhaft von Gott. Er ist nicht eine Kraft, sondern ein Wesen, eine Person. Er steht mit Gott in Verkehr und Gemeinschaft, er ist vor der Schöpfung der Welt Gottes Genosse.

Die dritte Aussage, in welcher diese beiden zum Abschluß kommen, sagt, daß das Wort Gott war. Damit wird die zweite Aussage gesteigert. Er ist nicht mit Gott identisch, er ist aber auch nicht ein zweiter Gott neben Gott. Durch das Bekenntnis zur Gottheit Christi und die Logoslehre wird nach der Meinung und Absicht des Evangelisten das israelitische Grundbekenntnis zur Einheit Gottes in keiner Weise angetastet. Er ist der einzige Gott,¹⁾ der einzige, wahrhaftige Gott.²⁾ Für den Evangelisten vereinigt sich dies mit der Gottheit des Sohnes Gottes und des Logos durchaus; denn Gottheit hat er ja von Gott und durch Gott, wegen seiner Gemeinschaft mit Gott, er hat Anteil an der Gottheit Gottes. Gott allein hat sie, und er allein gibt sie. Indem der Logos zu Gott gehört, hat er teil am Wesen und am Namen Gottes. Auch diese Gottheit des Logos spiegelt sich im Sohnes- und Gottheitsbewußtsein Jesu wieder und ist dessen Grund. Der Sohn ist mit dem Vater eins und legt sich Gottheit bei, weil er der fleischgewordene Logos ist. Diese dritte Aussage ist die höchste, sie schließt die beiden ersten in sich. Darum werden alle drei in einer zusammenfassenden Formel wiederholt. Dieser Logos, der Gott war, war im Anfang bei Gott. Damit ist gesagt

¹⁾ 5, 44. — ²⁾ 17, 3.

daß in die dritte Aussage die beiden ersten eingeschlossen sind. Weil er Gott ist, weil er zu Gott gehört, so hat er Gemeinschaft mit Gott und Anteil an Gottes Ewigkeit.

Der Logos also gehört für den Evangelisten zum Wesen Gottes. Es ist Gott wesentlich, einen Logos zu haben, gerade so, wie es für den Evangelisten dem Vater wesentlich ist, einen Sohn zu haben. Nur darum heißt und ist er Vater, weil er einen Sohn hat. Ebenso steht es mit dem Logos. Wenn es deswegen richtig ist, was Holzmann sagt: „Von Haus aus hat der Logosbegriff seinen Ursprung in dem Bedürfnis nach Vermittlung des abstrakten Gottesbegriffes mit der Welt,“ so gilt das jedenfalls für den Logosbegriff des Evangelisten nicht. Deswegen ist auch der Satz nicht ganz richtig: ¹⁾ „Nicht nur zum Begriff der Welt, sondern auch zum Begriff Gottes gehört der Logos.“ Für ihn gehört der Logos nicht zur Welt, und darum auch der Logosbegriff nicht zum Begriff der Welt. Wenn er von der Welt spricht, so schließt er dabei den Logos nicht mit ein; der Logos ist bei Gott und nicht in der Welt. Wohl aber schließt er den Logos mit ein, wenn er von Gott spricht. Warum? Die traditionell gewordene Auffassung gibt Holzmann so wieder: „Dagegen wird eine Beziehung zur Welt, ein positives Verhältnis zur Welt erst hergestellt durch Aufnahme des Logosbegriffes in den Gottesbegriff. Denn dieser Logos stellt wie bei Philo diejenige Seite von Gott dar, nach welcher er sich der Welt aufschließt, als ihr Urgrund erkennbar wird.“ Das gilt von Philo, aber nicht von Johannes. Mit Recht fährt Holzmann selber fort: „Auch ganz abgesehen von der Welt, ist der Logos „zu Gott hin“, d. h. er steht in tätigem und lebendigem Gemeinschaftsverhältnis zu ihm, schaut ihn. Schon daß er „im Anfang war“, setzt voraus, und der

¹⁾ Holzmann, Neutestamentliche Theologie II, 439.

johanneische Christus bestätigt es, daß es eine Zeit gab, da nicht die Welt, wohl aber der Logos war. Dieser mit Hilfe der menschlichen Anschauung gezogene Strich zwischen Gott und Welt bedeutet aber, daß der Begriff Gottes sich zunächst in sich selbst abrundet und vollendet vermöge des Logosbegriffes.“ Das ist sehr richtig gesagt und darf nicht nachträglich wieder zurückgenommen werden, so daß dann ein „innerer Widerspruch des haltlos zwischen Gott und der Welt schwebenden Bildes“ entsteht. Der johanneische Logos schwebt durchaus nicht wie der philonische haltlos zwischen Gott und Welt, sondern er ist ganz bei Gott und zu ihm hingewendet. Auch dies spiegelt sich in der Haltung des johanneischen Christus wieder, wie sich zeigen wird.

Aber darin hat Holzmann recht, daß die Logoslehre mit dem Gottesgedanken des Evangelisten eng zusammenhängt, und zwar damit, daß für ihn Gott Geist ist. Weil er Geist ist, so hat er einen Logos, d. h. so gehört zu seinem Wesen das Wort. Es liegt einfach die alte und bekannte Synthese von Geist und Wort vor. Wo Geist ist, da ist auch Wort. Das Wort ist das Mittel der Wirksamkeit für den Geist. Gott braucht das Wort nicht nur, um sich der Welt zu offenbaren. Wenn dies die Meinung des Evangelisten wäre, so hätte es gar keinen Sinn, das Evangelium zu beginnen damit, daß das Wort im Anfang war, ehe die Welt war. Für sich selbst und in sich selbst hat er das Wort; gerade so, wie der Vater den Sohn für sich selbst und für seine Liebe hat. Gott ist Liebe, und darum hat er einen Sohn, dem seine Liebe gilt; und er ist Geist, und darum hat er ein Wort, durch das er sich auch vor sich selbst ausdrückt.

Mit dem Verhältnis des Logos zu Gott beginnt der Evangelist, und mit seinem Verhältnis zur Welt fährt er fort. Aus seinem Verhältnis zu Gott folgert er sein Verhältnis zur

Welt; auch das ist für ihn charakteristisch: er denkt von oben nach unten. Er schließt nicht etwa, wie das ein heutiger Theologe vielleicht tun würde, aus dem Verhältnis des Logos zur Welt zurück auf das dahinterliegende Verhältnis zu Gott, sondern er schließt umgekehrt. Weil der Logos Gott ist, darum hat er auch teil an Gottes schöpferischer Macht. Nachdem er ausgesprochen hat, was der Logos vor der Schöpfung der Welt für Gott war, spricht er nun von der Schöpfung. Das Schaffen ist für ihn das entscheidende Merkmal Gottes; hat der Logos Gottheit, so hat er schöpferische Macht. Die Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte ist ja klar; durch das Wort hat Gott die Welt geschaffen. Also nicht die Offenbarung durch das Wort, sondern die Schöpfung durch das Wort ist das erste, woran der Evangelist denkt. Durch die Erinnerung an die Schöpfungsgeschichte wird dabei jeder Dualismus abgelehnt. Der Glaube an den wahrhaftigen, einzigen Gott wird nicht geleugnet; der Logos wird nicht Schöpfer, sondern Mittler der Schöpfung genannt. Es muß aber beachtet werden, daß der Evangelist den Ausdruck „schaffen“ nicht gebraucht, wie er ihn überhaupt vermeidet: wie er sagt: die Gnade und Wahrheit wurde durch Jesus Christus,¹⁾ Abraham wurde,²⁾ Johannes wurde³⁾ — beide Male im Gegensatz zur Ewigkeit des Logos — so sagt er auch hier: alles wurde durch ihn.⁴⁾ Daß er dabei nicht bloß an den ersten Anfang der Welt denkt, zeigt sofort Vers 6, wo er vom Werden Johannes des Täufers spricht. Er denkt also nicht nur an die Schöpfung „im Anfang“, sondern an das im Weltlauf sich immer wiederholende Entstehen. All dies immer neue Werden ist durch den Logos vermittelt. Daß sich der Evangelist das göttliche Schaffen nicht mit der Schöpfung „im Anfang“ abgeschlossen denkt, zeigt ja auch das Wort Jesu: Mein Vater wirkt bis jetzt.⁵⁾ Dasselbe

¹⁾ 1, 17. — ²⁾ 8, 58. — ³⁾ 1, 16. — ⁴⁾ 1, 3. 6. 10. — ⁵⁾ 5, 17.

Wort beweist, daß die Vermittlung alles göttlichen Wirkens, von dem der Eingang des Evangeliums redet, sich ebenfalls im Selbstbewußtsein Jesu widerspiegelt, denn er fährt ja fort: und auch ich wirke. Damit ist zugleich bewiesen, daß dieser Gedanke des Prologs im Evangelium nicht verloren gegangen ist; er leuchtet im Selbstbewußtsein Jesu wieder auf; ja, er wird durch die Worte Jesu erst erklärt: der Vater zeigt dem Sohne alles, was er selbst tut. Dieses Wort beweist, daß das Werden aller Dinge durch den Logos, die Vermittlung alles göttlichen Wirkens durch ihn nach der Meinung des Evangelisten nicht mit der anfänglichen Schöpfung abgeschlossen ist, sondern sich durch den Weltlauf hindurch fortsetzt. An den beiden Stellen wird das Wort „alles“ in demselben umfassenden Sinne gebraucht. Weil der Sohn den Vater sieht, so sieht er auch alles, was der Vater tut, und der Vater zeigt es ihm, um ihm Anteil daran zu geben. So taucht im Sohnesbewußtsein Jesu der Gedanke des Prologs wieder auf, daß alles, was wurde, durch den Logos wurde.

Der universale Charakter dieser Aussage wird dadurch verschärft, daß sie in negativer Form wiederholt wird: Keines Dinges Werden ist ausgenommen von dieser Vermittlung durch das Wort. Diese ausdrückliche Versicherung weist auf einen Gegensatz hin, der abgewehrt werden soll. Die Polemik kann sich nur gegen dualistische Vorstellungen richten. Der Dualismus, der damit abgelehnt wird, kann aber nicht gelautet haben: es gibt Dinge, die Gott nicht geschaffen hat, sondern nur: es gibt Dinge, die nicht durch das Wort geschaffen sind. Das ist also ein Dualismus zwischen Schöpfung und Offenbarung oder Erlösung. Alle Dinge, alle Menschen, alle Wesen, das Fleisch, auch der Teufel, sind nicht nur von Gott, sondern auch durch das Wort geschaffen. Der Evangelist lehnt den Dualismus, den man ihm immer wieder vorwirft, von Anfang an ab.

Schöpfer ist der Logos, weil in ihm das Leben war. Was er hat, das kann er geben. Auch dieses Wort wird erklärt durch ein Wort Jesu:¹⁾ Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben. Er hat Anteil am göttlichen Leben, und das heißt am ewigen Leben; und weil er das hat, so hat er schöpferische Macht. Man hat dem Evangelisten vorgeworfen, daß er hier Ungleichartiges miteinander verbinde, nämlich physisches und ewiges Leben. Aber mit diesem Vorwurf legt man doch nur einen modernen Dualismus als kritischen Maßstab an das Evangelium an. Für den Evangelisten ist das kein Gegensatz. Ewiges Leben kann nur der geben, der irdisches Leben geben kann, und wer irdisches Leben geben, d. h. schaffen kann, der kann auch ewiges Leben geben. Beides gehört zusammen, weil beides göttliche Macht ist. Das ewige Leben steht darum nicht in einem ausschließenden Gegensatz zum irdischen Leben, sondern es ist eine Vollendung des irdischen Lebens; darum vollendet es sich für den Evangelisten in der Auferstehung. In ihr sind ewiges und physisches Leben geeinigt. Wenn der Evangelist die Auferstehungshoffnung nicht teilte, dann wäre es richtig, daß physisches und ewiges Leben für ihn unvergleichbare Dinge wären. Dieser Spiritualismus wird freilich in das Evangelium oft genug hineingetragen, und von dieser Voraussetzung aus führt dann der Zusammenhang des Einganges zu einem logischen Widerspruch. Aber der Eingang beweist, wie das Evangelium selbst, daß der Evangelist nicht dualistisch und spiritualistisch denkt. Schöpfung, Offenbarung und Erlösung gehören für ihn untrennbar zusammen; darum steht die Logoslehre am Eingang. Nur der Schöpfer kann auch der Erlöser sein.

¹⁾ 5, 26.

Daraus erklärt sich auch die Verbindung von Leben und Licht, welche nun ¹⁾ folgt. Leben und Licht sind die beiden Gaben des Logos. Durch ihn vermittelt sich die Schöpfung und durch ihn die Offenbarung. Durch das Wort schafft Gott die Welt, und durch das Wort offenbart er sich ihr. Wellhausen bemerkt zu 1 Vers 4: „Zuerst erscheint der Logos als allgemein kosmisches Prinzip, hinterher kommt er nur in Betracht als Offenbarungsprinzip, als Licht für die Menschen.“ Aber gerade dies soll gesagt werden, daß der, der Schöpfer ist, darum, weil er es ist, zu gleicher Zeit der Offenbarer ist. Beide Gaben, Leben und Licht, werden aber nicht nur nebeneinandergestellt, sondern miteinander verbunden; indem er das eine gibt, gibt er auch das andere. Und zwar gilt beides als ganz allgemein. Er schafft jeden Menschen, und er erleuchtet jeden Menschen. Auch dieser Gedanke wird durch das Evangelium erklärt, denn der Begriff „Licht“ gehört ja zu den wenigen einfachen und doch reichen Begriffen, welche im Evangelium immer wiederkehren. Und zwar wiederholt er sich im Evangelium in derselben Bedeutung wie im Eingang. Wie es im Prolog heißt: er erleuchtet jeden Menschen, so heißt es im Worte Jesu ²⁾: Ich bin das Licht der Welt, oder: Das Licht ist in die Welt gekommen, ³⁾ oder: Ich bin als Licht in die Welt gekommen. ⁴⁾

Merkwürdig ist nun die Art, wie im Prolog Licht und Leben miteinander verbunden werden. Wellhausen beklagt sich über „die an sich ziemlich schillernde Weise, wie das Leben als Brücke oder Mittelbegriff eingeschoben wird. Wer 1, 3. 4 verstehen muß, ist nicht zu beneiden.“ Aber Licht und Leben werden auch sonst im Evangelium miteinander verbunden: das Licht des Lebens. ⁵⁾ Freilich ist an dieser Stelle die

¹⁾ V. 4b. — ²⁾ 8, 12; 9, 5. — ³⁾ 3, 19. — ⁴⁾ 12, 46. — ⁵⁾ 8, 12.

Verbindung umgekehrt: Aus dem Lichte folgt das Leben. Derselbe Gedanke wird 17, 3 ausgesprochen; nur mit dem Unterschiede, daß hier statt des Lichtes die Erkenntnis steht. Aber auch an dieser Stelle ist die Verbindung umgekehrt, die Erkenntnis des wahrhaftigen Gottes ist das Leben. Im Prolog wird umgekehrt das Leben als das Licht bezeichnet. Dieser Wechsel wiederholt sich im Evangelium in der Ordnung der Begriffe „glauben“ und „erkennen“. „Wir haben geglaubt und erkannt,“¹⁾ „sie haben erkannt und geglaubt.“²⁾ Einerseits folgt der Glaube aus der Erkenntnis, das Leben aus dem Licht. Andererseits die Erkenntnis aus dem Glauben, das Licht aus dem Leben. Diese letztere Betrachtungsweise steht an der Spitze und ist aus den Gedankengängen des Evangeliums vollkommen verständlich. Dadurch, daß das Wort das Leben gibt, gibt es das Licht. Aus der Geburt aus Gott folgt die Erleuchtung. In der Betonung dieses Verhältnisses liegt wieder ein gewisser Gegensatz gegen die Gnosis. Der Logos gibt die Erkenntnis, die Offenbarung; aber er gibt sie nur so und nur dadurch, daß er das Leben gibt.

Es ist fraglich, ob der Evangelist die Erleuchtung nur dem fleischgewordenen Worte zuschreibt, oder auch dem präexistenten Logos. Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, an welcher Stelle man den Übergang zum fleischgewordenen Worte sieht; ob erst Vers 14 oder schon Vers 9 ff. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß schon V. 9 ff. vom fleischgewordenen Sohne Gottes die Rede ist. Die Worte: „er war in der Welt“ lassen sich nicht auf den präexistenten Logos beziehen. Wenn dies die gesamte ältere Exegese tut,³⁾ so erklärt sich das nur daraus, daß man die ältere Logoslehre in das Evangelium hineinrug; aber für den Evangelisten ist der präexistente

¹⁾ 6, 69. — ²⁾ 17, 8. — ³⁾ Siehe Holzmann 3. d. St.

Logos nicht in der Welt, nicht die ihr immanente Vernunft. In der Welt ist er erst, nachdem er in sie hineingekommen ist, und das ist durch seine Fleischwerdung geschehen. Klar wird dies auch durch die parallelen Worte¹⁾: „er kam in sein Eigentum“, die sich ja nur auf den fleischgewordenen Logos beziehen können. Der Evangelist spricht also vom Eintritt des Logos in die Welt mehrere Male. Der ganze Prolog bildet nicht eine zeitliche Linie, welche erst mit V. 14 bei der Geburt Jesu angekommen ist, sondern der Gedanke erreicht in einem Kreislauf immer wieder diesen Zeitpunkt. Eine Unklarheit kann man in dieser Gedankenbewegung nur dann sehen, wenn man die moderne sogenannte kenotische Christologie in das Evangelium einträgt; dann liegt der ewige Logos, mit dem das Evangelium beginnt, als Vergangenheit hinter Jesus. So erklärt man sich dann die imperfektischen Verbalformen. Aber diese Erklärung ist in keinem Falle durchführbar. Die Imperfakta sind, wie man meist ganz richtig erkennt, beschreibend; an einigen Stellen ist das ganz klar und unbestritten. Daß der Logos Licht und Leben der Menschen war, ist für das Leben Jesu nicht Vergangenheit, sondern erst recht Gegenwart. Dasselbe gilt von der Gottheit des Wortes und, wie früher bewiesen worden ist, von seinem Sein bei Gott. Es ist ganz allgemein. Gottheit ist Ewigkeit; sie entsteht nicht und sie vergeht auch nicht. Der Logos ist nicht Vergangenheit; Jesus war nicht der Logos, sondern er ist es. Darum gilt alles, was vom Logos gesagt wird, von Jesus, und zwar von ihm während seines Lebens im Fleische. Nichts anderes ist mit den Worten gesagt, daß der Logos Fleisch wurde. Das bedeutet nicht, daß er sich in einen Menschen verwandelte. Wenn dies die Meinung des Evangelisten wäre, so hätte er sich etwa ausgedrückt wie 1, 6: er wurde Mensch, abgesehen

¹⁾ V. 11.

davon, daß mit dem einfachen Ausdruck: er wurde nicht eine Verwandlung bezeichnet werden kann. Der Evangelist will ja nicht sagen, daß nach der Geburt Jesu nicht mehr der Logos da war, sondern statt dessen ein Mensch, sondern er will sagen, daß dieser Mensch der beschriebene Logos ist; darum ist er ewig, und zwar so, daß die Ewigkeit kein gestern und morgen für ihn ist, sondern Gegenwart. Darum ist er bei Gott, und zwar so, daß seine Gemeinschaft mit Gott nicht nur Erinnerung und Hoffnung für ihn ist, sondern Wirklichkeit. Darum ist er Gott, und zwar als Mensch. Auch das will der Evangelist nicht sagen, daß der Logos bis dahin Geist war und nun nicht mehr Geist ist, sondern statt dessen Fleisch. Weil Jesus der Logos ist, so ist er eben nicht nur Fleisch, sondern hat den Geist Gottes; darum trägt er das Leben in sich und ist das Licht der Menschen. Ja, selbst die Regel, daß alles, was wird, durch ihn wird, ist für das Leben Jesu nicht aufgehoben, denn der Vater zeigt ihm ja alles, was er tut. Das ewige Wirken des Vaters, das sich durch den Logos vermittelt, geht durch ihn hindurch. Freilich nennt Johannes Jesum niemals den Logos, und ebensowenig nennt Jesus selbst sich so. Der Name, der dem Irdischen gebührt, ist: Sohn Gottes. Aber weil der Sohn Gottes ewig ist, so erhebt sich die Frage: Was war er, ehe er Gottes Sohn war? Und darauf lautet die Antwort: Er war, was er auch jetzt ist, Gottes Wort. Darum ist er ewig, denn Gottes Wort ist ewig. Darum hat er schöpferische Macht, denn Gottes Wort hat schöpferische Macht. Darum trägt er den Geist Gottes in sich, denn Gottes Wort trägt den Geist Gottes in sich. Er hat das Wort Gottes und er bringt es. Alles aber, was er hat und gibt, das ist er selber. Wie er das Brot des Lebens,¹⁾ das Licht der Welt, die Thür, die Auferstehung, das Leben,²⁾ der Weg, die Wahrheit

¹⁾ 6, 35. — ²⁾ 11, 25.

und das Leben ist, so ist er vor allen Dingen das Wort Gottes. Nicht nur das, was er sagt, sondern er selbst, seine Person ist Gottes Wort. Dadurch, daß das Wort von Gott ausgegangen ist, ist er geworden.¹⁾

Das Wort:²⁾ „Der Logos ward Fleisch“ wird durch den Evangelisten selbst gedeutet durch alle die Worte, die die Herkunft Jesu aus dem Himmel beschreiben. Sie deuten an, wie er sich die Fleischwerdung des Logos denkt. Er denkt weder an Verwandlung in einen Menschen, noch an Vertauschung der Sphäre. Fleisch erläutert sich auch bei Johannes wie bei Paulus durch seinen Gegensatz gegen Geist: Geist zu sein ist Gott wesentlich, Fleisch ist das dem Menschen Wesentliche.³⁾ „Das Wort ward Fleisch“ ist also zu übersetzen: Der Logos ward ein menschliches Wesen. Dieses Werden hat eine genaue Parallele an dem Ausdruck: Die Gnade und Wahrheit wurde. Denn auch in diesem Worte handelt es sich um Ewiges, das in die Welt und Zeit eintritt und doch ewig bleibt. Der Vater sendet den Sohn in die Welt, ebenso wie er den Geist sendet, er kommt in die Welt, so wie der Geist kommt, ohne daß damit gesagt sein soll, daß der Geist, weil er in der Welt ist, nicht mehr in Gott wäre.⁴⁾ Das Verhältnis von Logos und Fleisch wird nicht durch den Terminus „Annehmen des Fleisches“ erläutert, sondern das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors wird kausal und schöpferisch gedacht. Dieses menschliche Wesen kommt aus dem

¹⁾ Schlatter II, 112: „Die Worte Jesu über die Begründung seiner einzelnen Lebensakte, seines Redens und Wirkens in Gott machen wahrscheinlich, daß sich Johannes das Wort als kausale Potenz dachte, durch die die Menschheit Jesu entstand, bestimmt und geleitet wurde.“

²⁾ 1, 14. — ³⁾ Vgl. 3, 6.

⁴⁾ Vgl. Schöberlein, Die Grundlehren des Heils, S. 66 ff., der dieser Auffassung am nächsten kommt. Ich freue mich, in diesem Urteil über Schöberleins christologische Andeutungen mit Ihmels übereinzustimmen, Zentralfragen der Dogmatik, S. 182, Anm. 5.

Himmel, indem es durch seinen ganzen Lebenslauf hin von Gott gebildet, hervorgebracht, durch Gottes Geist gezeugt wird. Das Bewußtsein Jesu ist ein menschliches, es wird weder als ein ins Jenseits verschwimmendes, noch in der Form der Erinnerung, am allerwenigsten aber als ein nicht einheitliches, sondern in der Analogie des Glaubensaktes vorgestellt. Die Macht und das Wissen Jesu treten in der Form göttlicher Gaben in sein menschliches Bewußtsein, sie sind nicht ein von Gott abgelöster Besitz. Gottheit und Menschheit sind für den Evangelisten nicht Gegensätze, die sich ausschließen oder gegenseitig begrenzen, als könnte von Jesus nicht im vollsten Maße gelten, daß er Fleisch ist, weil er der Logos ist, oder nicht in ganzem Umfange, daß er der Logos ist, weil er Fleisch ist: beide Gedanken werden ausgeschlossen durch die Formel: der Logos ward Fleisch. Es ist deswegen ganz unrichtig, von einem „von der Fleischwerdung unberührt gebliebenen Residuum des Logos“ zu reden.¹⁾ Das ganze Interesse des Evangelisten haftet daran, daß in Jesus nicht nur ein „Stück von Gott“ in die Welt gekommen ist, sondern daß Jesus Gottes ganze Macht und Herrlichkeit in sich trägt, daß Gott sich ihm ganz mitgeteilt hat: es liegt ein starker Ton darauf, daß Jesus den Geist ganz besitzt. Er hat das *πλήρωμα* der Gnade und Wahrheit in sich, nicht einen Teil, sondern das Ganze, die ungetrübte und deshalb unerschöpfliche Fülle.

Aber freilich, da der Verwandlungsgedanke dem Evangelisten fern liegt, so bleiben für ihn alle Aussagen über den Logos in vollem Umfange gültig: eben deswegen ist Jesus „der Menschensohn, der im Himmel ist“. Dabei denkt der Evangelist nicht an ein Doppelwesen oder an ein zwiespältiges Bewußtsein in Jesus: nur folgt hieraus nicht, daß die Menschwerdung als Verwandlung gedacht ist. Das Bewußtsein seiner

¹⁾ Vgl. darüber Holzmann II', 460, Anm. 1 und Baldensperger, S. 52.

göttlichen und seiner menschlichen Art steht bei Jesus nicht nebeneinander, sondern hat eine dem Glaubensakt vergleichbare Form.¹⁾

Nach derjenigen Christologie, welche in der Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas dargestellt wird, ist Jesus der Sohn Gottes, weil er aus dem Geiste Gottes stammt. Bei ihnen ist also der Mittelbegriff, durch welchen die Christologie gebildet wird, der des Geistes. Nach Johannes ist er der Sohn Gottes, weil er das Wort Gottes ist. Das sind nicht zwei ganz voneinander verschiedene Christologien, sondern sie sind miteinander verwandt;²⁾ denn alle die Eigenschaften, die das Wort Gottes hat und durch die es geeignet ist, die Gottessohnschaft Jesu zu begründen, hat es ja dadurch, daß es aus dem Geiste Gottes stammt. Jesus stammt aus dem Geiste Gottes, und er ist das Wort Gottes. Diese beiden Christologien stehen nahe nebeneinander. Darum stammt er ja auch nach Johannes aus dem Gott, welcher Geist ist, und trägt den Geist Gottes in sich.

¹⁾ An einer Stelle findet sich bei Holzmann ein ähnlicher Gedanke S. 439: „Die Erzeugung eines Selbstbewußtseins, wie es sich in den johanneischen Christusreden darstellt, ist die letzte und höchste Tat des auf die Welt wirkenden Logos.“ Dazu vgl. Anm. 2: „Wenn hiernach der Logos im Eingebornen gleichsam sein eigenes Produkt geworden wäre, so hätte auch diese Vorstellung eine Parallele.“ Diese Bemerkung ist aber bei Holzmann nicht nur nicht exegetisch begründet, sondern widerspricht auch seinen sonstigen Anschauungen, da auch Holzmann den Ursprung Jesu aus dem Himmel in der Art der allgemeinen exegetischen Tradition deutet. Auch ist es nicht richtig, zu sagen, daß der Logos „sein eigenes Produkt“ geworden sei. Der Sohn entstammt der Zeugung Gottes, und das Verhältnis des Logos zu Jesus kann man nur insofern ein schöpferisches nennen, als der Logos für Johannes zu Gott gehört, und also der Logosgedanke in den Gottesbegriff eingeschlossen ist. Allein Gottes Wort wird natürlich als Gottes Gebilde gedacht, und zwar als das Erzeugnis seines Geistes. Die Fleischwerdung des Wortes wird deshalb wahrscheinlich so gedacht sein, daß durch denselben schöpferischen Akt Gottes, dessen Erzeugnis sein Wort ist, auch Jesu „Fleisch“, der Mensch Jesus, gebildet wird: so ist er das fleischgewordene Wort Gottes.

²⁾ Noch weiter in der Erklärung der Logoschristologie geht Schlatter, II, 113.

Die Frage, warum der Evangelist gerade mit dem Logos beginnt, ist damit noch nicht vollständig beantwortet, daß die vorhandene Logoslehre ihm einen Anknüpfungspunkt für seine Christologie bot. Es muß auch verstanden werden, warum er gerade die Logoslehre und nicht die Lehre von der göttlichen Vernunft, oder die Lehre von der göttlichen Weisheit, oder Herrlichkeit, oder vom Namen Gottes benutzte. Das erklärt sich nicht nur aus der Vermutung, daß in dem Kreise, für welchen er schrieb, die Logoslehre tiefer eingebürgert gewesen wäre, sondern es erklärt sich vor allen Dingen daraus, daß unter den vorhandenen Begriffen der des Wortes Gottes allein geeignet war, die Bedeutung Jesu auszudrücken. Denn unter allen von Gott ausgehenden Wirkungen und Gaben steht für den Evangelisten keine höher als das Wort Gottes und das Wort Jesu. Es steht höher als Jesu Werk; darum steht auch der Glaube um des Wortes Willen höher als der Glaube um des Werkes willen; denn das Höchste, was Jesus zu geben hat, das ewige Leben,¹⁾ das Licht, die Gnade und die Wahrheit gibt er ja durch sein Wort. Ist das Wort das Höchste, was er und was Gott zu geben hat, so ist es unter den vorhandenen Mittelbegriffen auch derjenige, der am tiefsten ausdrückt, was Jesus ist.²⁾ Er ist das von Gott gesprochene Wort, in welches Gott alles hineinlegt, was er selber in sich trägt; seinen ganzen Geist, seine Herrlichkeit, seine Macht, seine Gnade und Wahrheit.

Die Abweichung der johanneischen von der älteren Logoslehre ist am klarsten, wenn er von der Fleischwerdung³⁾ des Wortes spricht; denn dies ist für die griechische und philonische Logoslehre freilich eine unmögliche Vorstellung. Wenn sie sich in die johanneische Logoslehre ganz leicht einfügt, so daß die

¹⁾ 5, 24; 6, 63. 68; 8, 51. — ²⁾ Vgl. Seine 585.

³⁾ 1, 14.

Logoslehre durch die Christologie Schritt für Schritt erläutert wird, so ist damit klar, daß die hiermit zum Vorschein kommende Abweichung schon früher vorhanden ist und tiefer liegt. Sie kommt weiter darin zum Ausdruck, daß der johanneische Logos der Welt nicht immanent ist; er ist bei Gott und kommt in die Welt nur dadurch hinein, daß er Fleisch wird. Auch der präexistente Logos hat für die Welt eine Bedeutung. Sie besteht aber nicht darin, daß die der Welt innewohnende Vernunft aus ihm stammt. Freilich hat der Logos eine universelle, kosmische Bedeutung; er erleuchtet jeden Menschen. Denn, wie auch die Konstruktion in V. 9 zu verstehen ist, in keinem Fall ist von einer Erleuchtung die Rede, welche ausschließlich vom geschichtlichen Jesus ausgeht. Das wird schon durch den Vergleich mit V. 4 ausgeschlossen. Der ausdrückliche Universalismus des Wortes wäre dann ja auch völlig unbegründet. Der Evangelist spricht von einer Erleuchtung durch den Logos, von einer solchen, die überall und zu allen Zeiten von ihm ausgeht.¹⁾ Er denkt keineswegs an sporadische Wirkungen, welche nur einzelne, bevorzugte Geister erfahren. Auch hier bleibt der Horizont universalistisch. Vom Worte Gottes wird auch nicht nur die alttestamentliche Offenbarung abgeleitet. Auch die Erläuterung, die Weiß²⁾ im Anschluß an Ältere dem Wort gibt, ist zu eng: „Dagegen nimmt er an, daß Strahlen des Lichtes, welches der Logos von Anfang an allen Menschen gesendet hat, auch in die Heidenwelt gefallen und dort aufgenommen und wirksam geworden sind.“ Wenn der Evangelist sagt, daß das Wort jeden Menschen erleuchtet, so spricht er nicht nur von einzelnen Strahlen, die in die Heidenwelt gedrungen sind. So wichtig es ihm ist, daß von der Schöpfung

¹⁾ Seine 590: „Es wird also alle vorchristliche Erleuchtung der Menschen in religiös-sittlichem Sinne als Werk und Wirkung des präexistenten Jesus vorgestellt.“

²⁾ Neutest. Theol. § 152 d.

durch den Logos kein Mensch ausgenommen ist; ganz ebenso wichtig ist es ihm, daß auch das Licht des Logos jeden Menschen trifft. In beiden Beziehungen lehnt er jeden Dualismus ab. Freilich schließt der Ausdruck „erleuchten“ den Erfolg nicht mit ein. Er will damit nicht sagen, daß es in jedem Menschen wirklich zur Gotteserkenntnis kommt. Das gibt er nicht einmal den Juden zu. Aber das liegt nicht an der göttlichen Offenbarung. Die Offenbarung ist da, aber sie führt nicht zur Erkenntnis Gottes. „Das Licht scheint in der Finsternis.“ Die Finsternis wird durch das Licht nicht vertrieben, sie hat das Licht nicht ergriffen. Die Offenbarung ist da, aber der Welt fehlte die Empfänglichkeit, darum bleibt es trotz des Lichtes in der Welt finster. Der Logos steht wie ein leuchtender Stern am Himmel, der trotz seiner Helligkeit die Nacht nicht vertreibt. Johannes denkt also ganz ähnlich wie Paulus.¹⁾ Gott hat sich geoffenbart durch das, was er von der Schöpfung der Welt ab tut. Dadurch ist die Wahrheit den Menschen zugänglich geworden, und zwar auch so, daß sie in ihr Bewußtsein hineinstrahlt, aber sie wird durch Ungerechtigkeit unterdrückt; und so kommt es trotz aller Offenbarung nicht zur Erkenntnis Gottes.

Auch dieser Gedanke kehrt im Evangelium wieder. Es zeigt sich wieder, daß die Gedanken des Prologs die tragenden Grundgedanken des Evangeliums sind. Jesus setzt bei seiner Wirksamkeit eine Wirkung Gottes auf den Menschen voraus, welche seiner Arbeit die Wege bahnt und mit seiner Person in engstem Zusammenhange steht.²⁾ Wer aus der Wahrheit ist, der hört auf seine Stimme.³⁾ Es gibt also eine Herkunft

¹⁾ Röm. 1, 19 ff.

²⁾ Schlatter II, 110: „Er einigt beide so, daß er die überirdische Wirksamkeit des Christus nicht als Ersatz für seine irdische Arbeit, sondern als ihren Grund versteht, aus dem sie ihre Macht erhält.“

³⁾ 18, 37.

aus der Wahrheit, welche dem Hören der Wahrheit aus Jesu Munde vorausgeht. Wer aus Gott ist, der hört die Worte Gottes.¹⁾ Es gibt eine Abstammung aus Gott, ehe man das Wort Gottes von Jesus hört. Mit demselben Gedanken schließt das Nikodemusgespräch.²⁾ Wer die Wahrheit tut, oder wessen Werke in Gott getan sind, der kommt an das Licht. Es gibt ein Tun der Wahrheit, eine Gemeinschaft mit Gott, welche dem Zusammentreffen mit Jesus vorausgeht und die Liebe zu Jesus und den Glauben an ihn möglich macht. Dem entspricht es, wenn³⁾ das Wort, daß niemand zum Sohne kommen kann, so erklärt wird: jeder, der vom Vater gehört oder gelernt hat, kommt zu mir. Es gibt ein Hören und Lernen vom Vater, welches den Glauben an Jesus vorbereitet und ermöglicht.

Am eigenartigsten kehrt der Gedanke im Bilde vom Hirten und der Herde Kapitel 10 wieder. Indem Jesus sich mit der Tür zur Hürde vergleicht, bezeichnet er sich als den, der allein Zutritt zur Herde vermittelt, ähnlich wie er sich durch das Bild des Weges den nennt, der allein zu Gott bringt. Wer sich der Gemeinde mit Beiseitesetzung Jesu naht, der wird dadurch zum Dieb, d. h. er vermag sich der Menschen nur mit Gewalt zu bemächtigen, während die Gemeinde den, der ihr durch Jesus zugeführt wird, schon bei seinem Eintritt in die Hürde von dem Dieb unterscheiden kann und ihm ohne Zwang freiwillig folgt.

In der Wendung, die dem Gleichnis von V. 11 ab gegeben wird, bezeichnet sich Jesus nicht nur als den, der den Zutritt zur Herde gewährt, als den, durch den man zum Hirten wird, sondern als den Hirten selbst. Auch in diesem Gleichnis liegt der Beleg dafür, daß er der rechte Hirte ist, darin, daß er „die Seinen kennt und die Seinen ihn“. Schon wenn er die

¹⁾ 8, 47. — ²⁾ 3, 21. — ³⁾ 6, 45.

Hürde betritt, erkennen ihn die Schafe und folgen ihm willig. Auch die Herde in der „andern Hürde“ wird ihn, wenn er die Hürde betritt, als ihren Hirten erkennen. In beiden Gleichnissen wird vorausgesetzt, daß zwischen Hirt und Herde vorher noch keine Beziehung bestand. Das Ziel beider Vergleiche ist gerade auszusprechen, daß beim ersten Zusammentreffen von Hirt und Herde die Herde sofort und von selbst gewiß ist, wer der rechte Hirte ist. Eben hierin besteht das Merkmal seines Hirtenamtes und der Beweis für sein Recht, während das Merkmal der Diebe darin besteht, daß die Herde ihre Stimme nicht kennt und ihnen nicht folgt. Das ganze Ziel des Gleichnisses, die Gegenüberstellung des wahren Hirten und der Diebe, die sich nur dadurch unterscheiden, ob sie durch Jesus der Herde nahen oder ohne ihn, und demgemäß die Herde folgsam finden oder nicht, — dieses Ziel des Gedankens setzt voraus und spricht aus, daß Jesus allein es vermag, menschlicher Einwirkung das Innere des Menschen zu öffnen. Der Ton der Rede liegt darauf, daß eine jenseits des bewußten Verkehrs und der geschichtlichen Beziehungen liegende Verbindung zwischen dem Hirten und der Herde besteht. Hierauf beruht die Fähigkeit der Gemeinde, wahre und falsche Hirten zu unterscheiden und den rechten Hirten sofort zu erkennen. Hierauf beruht ihre Freiheit. Die falschen Führer Israels müssen die Gemeinde durch Zwang vergewaltigen, wenn sie sie leiten und beherrschen wollen. Wenn die Hirten, die durch Jesus sich der Gemeinde nahen, dies nicht nötig haben, sondern durch ihr Wort die Gemeinde leiten, sie nicht treiben, sondern vorangehen und gewiß sind, daß die Gemeinde ihnen willig folgt, so erklärt sich dies eben daraus, daß der Einwirkung Jesu das Innere der Menschen offen steht, daß er die „Tür“ zur Gemeinde ist. Seine Einwirkung reicht in ihr Inneres hinein und vermag sie deshalb von innen heraus

willig zu machen. Diese Fähigkeit, die Gemeinde für die Hirten zugänglich und willig zu machen, diese Gewißheit, sofort und mit Sicherheit als der rechte Hirte erkannt zu werden, beruht nicht auf der Wirksamkeit des „geschichtlichen“ Jesus, da der Erfolg desselben ja gerade erklärt werden soll, sondern auf einer über die geschichtlichen Zusammenhänge hinausreichenden Gemeinschaft mit der Herde, die in der Einheit Jesu mit Gott ihren Grund hat. Er kennt die Seinen und die Seinen kennen ihn vermöge seiner Zugehörigkeit zu Gott.

Es gibt freilich noch Schafe, die nicht zur Herde gehören, und demgemäß nicht auf Jesu Stimme hören.¹⁾ Allein dies wird als Schuld angesehen. Die Menschen werden nicht naturhaft zu ihm hingezogen. Dem Gleichnis entspricht es genau, wenn es²⁾ als unnatürlich bezeichnet wird, daß die Welt ihn nicht verstand, obgleich sie sein Werk war. Die Rede setzt voraus, daß das Wort das Licht ist, welches „jeden Menschen erleuchtet“, obgleich sie nicht alle das Licht in sich aufnehmen. Aus seiner Schöpferstellung zur Welt folgt, daß er Verständnis von ihr zu erwarten berechtigt ist, nicht aber, daß sie ihn wirklich versteht. Wohl aber wird ihre Verständnislosigkeit dadurch zur Schuld. Jesus trägt kraft seiner Gemeinschaft mit Gott das Merkmal des Schöpfers an sich, weshalb er dem Menschen von Natur verständlich sein muß.

Der Evangelist kennt aber noch einen anderen Ursprung aus Gott oder aus der Wahrheit, der dem Ursprung Jesu aus dem Himmel analog ist und mehr in sich schließt als die naturhafte Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott. Man hat ihm deswegen dualistische Gedanken zugeschoben. Allein gerade gegen eine dualistische Auffassung sichert er sein Wort durch den Zusatz, daß nichts, was geworden ist, ohne ihn wurde. Nur in diesem Gegensatz hat die negative Erläuterung des

¹⁾ V. 26 f. — ²⁾ 1, 10.

positiven Satzes ein verständliches, konkretes Motiv. Ihm entspricht die Betonung,¹⁾ mit der bekannt wird, daß das Licht jeden Menschen erleuchtet. Dieser Glaube sichert den universalistischen Horizont des Evangeliums.

Deswegen ist ihm die schöpferische Stellung Jesu zur Welt und dem entsprechend die naturhafte Beziehung zu den Menschen bedeutsam. Denn diesem Verhältnis zu ihm ist niemand entzogen. Absichtlich ist der neutrische Ausdruck gebraucht: nichts, auch nichts Sachliches ist ausgenommen, auch die Natur, das „Fleisch“ entspringt der schöpferischen Macht des Wortes. In der erfahrbaren Wirklichkeit tritt diesem Glauben die „Sinsternis“ gegenüber, die nicht aus Gott ist, alles, was seinen Ursprung aus der Welt und aus dem Teufel hat. Wenn es wahr wäre, daß für Johannes der Weltlauf nur die zeitliche Erscheinung, das durchsichtige Symbol zeitloser Ideen wäre, so wäre das Nebeneinander jener beiden Gedankenreihen freilich unverständlich. Allein für den Evangelisten hat das weltliche Geschehen den ganzen Ernst der Tat, noch mehr des Werkes, d. h. des bleibenden Ergebnisses, welches dem Handeln entspringt und als ein Faktum an der Wirklichkeit teilnimmt. Obgleich nichts dem Schaffen Gottes und seines Wortes entzogen ist, so gibt es deswegen doch solches, was nicht aus Gott ist. Nun ist Produktivität im strengen Sinn für Johannes stets etwas Überweltliches, Jenseitiges. Alle menschliche Produktivität ist durch Rezeptivität bedingt, vermöge deren der Mensch sich der erzeugenden Einwirkung einer jenseitigen Sphäre öffnet. In diesem Sinne steht der Sohn Gottes in der Welt den Werken und den Kindern des Teufels gegenüber: während der Mensch in seiner Sünde rezeptiv ist, redet der Teufel, wenn er lügt, aus seinem „Eigenen“. So ernsthaft und realistisch also die Produktivität

¹⁾ v. 9.

des Teufels gedacht ist, so bleibt doch vermöge der Einigung Jesu mit dem Schöpfer jeder Dualismus fern. Darum steht Jesus dem, der in der Welt ist, als der Größere gegenüber.

Man beschränkt also die Bedeutung der Logoslehre, wenn man von „sporadischen Wirkungen“ des Logos redet. Schöpferische Stellung und universelle Bedeutung gehören für den Evangelisten zusammen. Er leitet vom Worte nicht etwa nur diejenigen ab, die aus der „Wahrheit“ oder aus Gott sind.¹⁾ Weil alle Menschen durch den Logos geschaffen sind und durch ihn erleuchtet werden, so ist für ihn Liebe zu Jesus und Glaube an ihn das normale und natürliche Verhältnis, und zwar trotzdem es eine Ausnahme ist.²⁾ Wer aus der Wahrheit ist, oder in wem kein Betrug ist,³⁾ der muß deshalb Jesum ohne weiteres, besonders ohne daß Jesus ein Wunder tut, als den Sohn Gottes erkennen. Der Zweifel wird überwunden durch die Aufforderung: komm und sieh.⁴⁾ Für den Evangelisten ist es deshalb unnatürlich, wenn Jesus keinen Glauben und keine Liebe findet; das heißt: die Finsternis mehr lieben als das Licht. Wie Jesus Liebe und Glaube findet, das bedarf deshalb für ihn keiner Erklärung; es ist selbstverständlich, wenn es auch selten ist. Der Glaube ist etwas Göttliches, und daß er aus Gott entsteht, wird ausdrücklich hervorgehoben. Aber eine Psychologie des Glaubens hat der Evangelist nicht nötig. Es muß nur Wahrheit und kein Trug im Menschen sein; dann wird er, sobald er Jesus gegenübersteht, ihn ohne weiteres erkennen, lieben und ihm glauben. Aber der Unglaube und der Haß gegen Jesus ist unnatürlich und geheimnisvoll und bedarf der Erklärung.

¹⁾ Gegen Holtzmann II, 358 f.

²⁾ 1, 12. — ³⁾ 1, 47. — ⁴⁾ 1, 46.

Zweites Kapitel.

Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater.

1. Der Gehorsam des Sohnes.

Dem Verhältnis des Vaters zum Sohne entspricht das Verhältnis des Sohnes zum Vater. Gott ist Jesu Gott und Jesu Vater;¹⁾ als der Sohn steht Jesus unter dem Vater. Er kommt vom Vater, ist vom Vater gesandt, hat alles, was er hat, vom Vater und ist alles, was er ist, durch den Vater. Deshalb ist das Wort: der Vater ist größer als ich²⁾ nicht etwa eine Schwierigkeit innerhalb der johanneischen Christologie, sondern es spricht die Voraussetzung des Verhältnisses Jesu zu Gott aus. Sie liegt schon darin, daß Gott der Vater und Jesus der Sohn ist, daß der Vater der einzige wahrhaftige Gott und Jesus alles, was er ist, nur durch ihn ist. In der Sohnesstellung Jesu liegt deshalb zunächst die völlige Abhängigkeit Jesu von Gott. Alles, was er hat, hat ihm der Vater gegeben. Die Regel, daß der Mensch sich nichts nehmen kann, wenn es ihm nicht aus dem Himmel heraus gegeben ist,³⁾ gilt allgemein und wird ausdrücklich in bezug auf Jesus ausgesprochen. Gott gibt und Jesus nimmt.⁴⁾ Das gilt nicht nur von dem Geist, der Macht und der Herrlichkeit Jesu; es wird ganz ausdrücklich auch auf die Menschen angewendet, welche zu ihm kommen; in bezug auf sein Wirken und auf den Erfolg seines Wirkens ist er vollständig abhängig von Gott.

1) 20, 17. — 2) 14, 28. — 3) 3, 27. — 4) 6, 37; 17, 6—8.

Wer zu Jesus kommt, den hat Gott ihm gegeben; niemand kann zu ihm kommen, wenn es ihm nicht vom Vater her gegeben ist. Alles, was ihm der Vater gibt, wird zu ihm kommen.¹⁾ Was er hat, hält er deswegen fest, weil Gott es ihm gegeben hat.²⁾ Ohne den Vater kann er gar nichts tun;³⁾ ebensowenig, wie seine Jünger ohne ihn etwas tun können.⁴⁾ Das gilt von seinem Reden und von seinem Tun. Erkenntnis, Wille, Kraft und Erfolg hat er von Gott. Der Vater zeigt ihm, und er sieht, was er tun soll. Der Vater sagt ihm, und er hört, was er sagen soll. Er ist von Gott inspiriert und von Gott geleitet. Aktivität und Produktivität im strengen Sinne gibt es nach Johannes auch für Jesus nicht. Die Regel, daß alles menschliche Wirken ein Empfangen zur Bedingung hat,⁵⁾ gilt auch von Jesus. Diese Empfänglichkeit Jesu Gott gegenüber ist ein bewußter Willensakt. Sie vollzieht sich durch das Gebet Jesu.

Daß Gott auch Jesus gegenüber Gott ist und bleibt, das spricht sich darin aus, daß Jesus zu ihm betet. Deswegen wird das Gebet Jesu im Johannesevangelium nicht oft, aber sehr deutlich dargestellt. Es ist ein fundamentales Mißverständnis der johanneischen Christologie, wenn man in dem Gebet Jesu einen Zug findet, welcher seiner Einheit mit Gott widerspricht, denn gerade durch sein Gebet einigt er sich mit Gott. Das gilt nicht nur von Jesus während seines irdischen Lebens, sondern auch vom Erhöhten: er wird den Vater für die Jünger bitten;⁶⁾ nur deshalb kann er den Geist geben. Das Gebet ist kein vorübergehendes, sondern ein ewiges Verhältnis Jesu zu Gott. Er sieht in dem Recht, den Vater zu bitten, keine Beeinträchtigung seiner

¹⁾ 6, 37—39. 65. — ²⁾ 10, 29; 17, 2. 6. 7. 9. 12. 24; 18, 9.

³⁾ 5, 19. 30. — ⁴⁾ 15, 5. — ⁵⁾ Vgl. oben S. 87.

⁶⁾ 14, 16.

Gottessohnschaft, sondern deren Inhalt. Die Bedeutung des Gebetes Jesu für sein Wirken wird am klarsten in dem Gebet am Grabe des Lazarus ausgesprochen. Wenn man dieses Gebet ein „Scheingebet“ nennt, weil der allmächtige Logos zu seinem Wirken des Gebetes ja nicht bedürfe, so ist damit die tiefste Grundlage der johanneischen Christologie mißverstanden. Eben weil er mit Gott eins ist, betet er, und weil er betet, so ist er mit Gott eins. Eben weil er betet und erhört wird, so kann er wirken. Das Gebet beginnt absichtlich mit einem Dank: Jesus ist der Erhörung gewiß, er weiß bereits, daß er erhört werden wird, daß er schon erhört ist, daß Gott ihn allezeit hört. Damit wird ausgesprochen, daß alles Tun Jesu, eben weil es ihm von Gott gegeben wird, durch sein Gebet vermittelt ist. Wie Jesus den Vater allezeit hört, so hört der Vater allezeit Jesum. In diesem ununterbrochenen Gebet Jesu besteht seine Gemeinschaft mit Gott und auf ihm beruht seine Macht. Er kann nichts tun ohne den Vater, das heißt also: er kann nichts tun ohne Gebet. Aber dieses Gebet ist kein angstvolles Ringen um eine ungewisse Erhörung, sondern es ist begleitet von der Gewißheit der Erhörung. Durch diese Gewißheit wird es nicht überflüssig gemacht, sondern erweckt und erhalten. Jesus tut, was Paulus fordert, er betet ohne Unterlaß. Dieses ununterbrochene Gebet Jesu bleibt sonst, ganz wie es Jesus nach den Synoptikern fordert, im verborgenen; jetzt aber wird es ausgesprochen. Das Gebet wird zum Bekenntnis, und zwar damit das Volk erkennt, daß Gott das Wunder Jesu tut. Nicht das sagt Jesus, daß er um des Volkes willen bete, er betet ja allezeit, aber das sagt er, daß er um des Volkes willen bekennt, daß seine Wunder Gebetserhörungen sind. Holzmann bemerkt zu der Stelle, „die Ableitung des unhistorischen Zuges aus der Idee des Logos, dessen Gebete selbstverständlich erhört werden“, sei sicher. Allein

dieser Zug ergibt sich direkt aus dem Sohnesgedanken. Weil er der Sohn ist, so ist Jesus gewiß, daß Gott sein Wort wahr machen wird. Anders stellen sich aber auch die Synoptiker das Wirken Jesu nicht vor. Jesu Werk ist eben deswegen machtvoll, weil es durch Gott gewirkt wird, und wenn Jesus bei den Synoptikern nicht nur selbst mit unbedingter Zuversicht redet, sondern auch vom Volke unbedingtes Vertrauen auf die Macht seines Wortes fordert, so setzt dies natürlich voraus, daß er auch nach den Synoptikern gewiß ist, daß Gott ihn „allezeit hört“.

Die zweite Stelle, an welcher ein Gebet Jesu wiedergegeben wird, ist 12, 27 ff. Die Stelle ist darum wichtig, weil sie zeigt, daß Jesus die Einheit mit Gott, welche im Gebet liegt, nicht ohne weiteres und von selbst hat, sondern daß er sie suchen muß und durch einen Kampf gewinnt. Zunächst bittet er den Vater um Errettung aus dieser Stunde, und erst, nachdem er diese Angst überwunden hat, bittet er um die Verherrlichung des Namens Gottes durch sein Sterben. Er ist sich aber bewußt, Errettung aus dem Tode und der Todesangst, und die Kraft, durch sein Leiden und Sterben den Namen Gottes zu verherrlichen, beides von Gott erbitten zu müssen. Wille und Kraft zu leiden und zu sterben hat er nicht von sich selbst und nicht von Natur, sondern auch dies empfängt er erst auf sein Gebet hin. In dieser Beziehung schildert Johannes Jesum nicht anders als die Synoptiker und der Hebräerbrief: den Gehorsam des Sohnes muß er durch Leiden lernen.

Am tiefsten und großartigsten wird das Gebet Jesu am Schluß dargestellt. Man muß dieses Gebet mit dem in Kapitel 12 zusammenstellen, wenn man die vollständige johanneische Parallele zum Gethsemanegebet bei den Synoptikern haben will. Jesus betet als der Sohn. Das volle Sohnesbewußtsein spricht sich erst dem Vater gegenüber ganz aus. Er

spricht zu Gott als zu seinem Vater, und doch spricht er als ein Mensch zu Gott. Das Gefühl der Unterordnung unter Gott wird durch das Sohnesbewußtsein nicht aufgelöst. Furcht Gottes spricht sich in dem Gebet nicht aus, aber er heiligt Gott. Gerade die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes vergißt auch er nicht. Die Anrede an Gott steigert sich: Vater,¹⁾ heiliger Vater,²⁾ gerechter Vater.³⁾ Auch ihm gegenüber bleibt Gott ein heiliger und gerechter Vater. Die Grenzlinie zwischen Gott und Mensch, zwischen gut und böse verwischt der Sohn nicht, und gerade in dieser Heiligung des Namens Gottes offenbart sich seine Sohnschaft. Das Gebet ist von einem hohen Selbstbewußtsein erfüllt; er betet, aber er betet um das, was ihm als dem Sohne gebührt, er betet um die Herrlichkeit des Vaters, er betet um sein Erbe und Eigentum. Er betet nicht nur ohne jedes Schuldbewußtsein, sondern auch mit dem vollen Bewußtsein, sein Werk vollendet zu haben. Die Gewißheit des Gelingens erfüllt ihn. Er erwartet deswegen die Herrlichkeit, die er erbittet, wohl von der Liebe des Vaters, aber nicht von seiner Gnade. Sein Gebet ist keine Bitte um Gnade. Er erbittet vom Vater nichts anders als das, was er ihm geleistet hat: Ich habe dich verherrlicht, nun verherrliche du mich. In seinem Gebet ist keine Spur von Resignation, sondern volle Zuversichtlichkeit. Freilich muß er die Herrlichkeit erbitten, freilich ist sie ein Geschenk der Liebe des Vaters; aber eben darum ist es sein Recht, das er erbittet, und sein Eigentum, das er fordert. Diese Bitte für sich selbst steht an der Spitze, erst dann folgt die Fürbitte. Auch in ihr spricht sich ein vollkommen gutes Gewissen und die Überzeugung, seine Aufgabe gelöst zu haben, aus. Den Menschen wie Gott gegenüber hat er geleistet, was er sollte, das weiß er, und er spricht es aus.

¹⁾ V. 1. ²⁾ V. 11. ³⁾ V. 17.

Der geringe äußere Umfang seines Erfolgs erschüttert seine Zuversichtlichkeit nicht, ebensowenig wie der Fall des Judas. Was Gott ihm aufgetragen hat, das hat er geleistet, und was Gott ihm gegeben hat, das hat er bewahrt. Deswegen findet sich auch in seiner Fürbitte keine Klage. Auch keine Klage über den im Evangelium so oft hervorgehobenen, begrenzten Erfolg, den Jesus an den Jüngern gehabt hat. Was er gewollt und gesollt hat, das hat er erreicht. Es spricht sich in dem Gebet nicht nur kein Schuldbewußtsein aus, sondern auch kein Schwächegefühl, kein Abstand zwischen Soll und Haben, zwischen Wollen und Können. Er ist sich bewußt, nichts versäumt zu haben, und er beteuert nicht nur seinen guten Willen, sondern er spricht auch im Gedanken an seine Jünger mit vollkommenem Machtbewußtsein. Es spricht sich deshalb in seinem Gebet für die Seinigen keine Sorge aus. Von ihrem äußeren Ergehen ist überhaupt nicht die Rede, diese Sorge taucht überhaupt nicht auf. Aber auch über das innere Leben der Jünger ist er ohne Befürchtung; ohne Bedenken schickt er sie in die Welt hinaus; sein Gebet für sie ist vollkommen gläubig. Auch in dieser Fürbitte spricht er mit der Zuversichtlichkeit des Sohnes ohne jede Unsicherheit, nicht im Optativ, sondern im Imperativ: „Vater, ich will.“ Selbstverständlich ist es die Meinung des Evangelisten, daß diese Art zu beten das Vorrecht des Sohnes ist.

Die Unterordnung Jesu unter Gott zeigt sich, wie in seinem Gebet, so auch in seinem Gehorsam.¹⁾ So oft von der Liebe des Vaters zu dem Sohne die Rede ist, und so klar es ist, daß auch Jesu Verhältnis zu Gott Liebe ist, so spricht er doch nur an einer einzigen Stelle von seiner Liebe zu Gott.²⁾ Als der Sohn liebt er den Vater, aber seine Liebe ist Gehorsam; sie äußert sich darin, daß er des Vaters Willen tut.

¹⁾ Seine 536. — ²⁾ 14, 31.

Die allgemeine Regel: ¹⁾ wer seinen Willen tut, den hört er — wird nur ausgesprochen, um auf Jesus angewendet zu werden. Dadurch, daß Jesus Gottes Gebote hält, bleibt er in seiner Liebe. Zwischen der Liebe des Vaters und dem Gehorsam des Sohnes besteht eine fortdauernde Wechselwirkung; durch seine Liebe erzeugt Gott den Gehorsam Jesu und durch seinen Gehorsam erhält sich Jesus in der Liebe seines Vaters. Dies spricht Jesus durch das Wort aus: „Meine Speise ist, daß ich tue den Willen dessen, der mich sandte, und sein Werk vollende.“ ²⁾ Durch seinen Gehorsam erhält er sich, er lebt vom Gehorsam. Durch das Bild wird der Gehorsam Jesu als die Bedingung bezeichnet, unter der er sich als das, was er ist, auch erhält. Er ist der Sohn, dadurch, daß er aus Gott stammt, aber er bleibt es, dadurch, daß er Gott gehorcht. ³⁾ Auch Wille und Kraft zum Gehorsam schöpft Jesus aus der Liebe Gottes. Aber nur unter der Bedingung, daß diese Liebe ihn zum Gehorsam bewegt, erhält er sich in ihr und bleibt damit der Sohn. Der Gehorsam Jesu gegen Gott steht darum ebensowenig im Gegensatz zu seiner Einheit mit Gott wie sein Gebet; er folgt aus seiner Einheit mit Gott und begründet sie wieder: Es ist also nochmals deutlich, daß für den Evangelisten die Alternative, metaphysische oder ethische Gottheit Christi nicht existiert. Man darf sie ihm also auch nicht aufdrängen. Eine wesentliche Gottheit Christi, die nicht durch seinen Gehorsam bedingt wäre, gibt es für ihn nicht. Ebenso wenig aber eine „ethische Gottheit“ Christi, welche nicht durch eine wesentliche Gottheit Christi begründet wäre. Der Gedanke, daß Jesus sich durch seinen Gehorsam zur Einheit mit Gott erhoben habe, ist für den Evangelisten völlig unmöglich. Dagegen gilt gerade das Wort: niemand erhebt sich in den Himmel, als der, der vom Himmel herabgekommen ist. Durch

¹⁾ 9, 31. — ²⁾ 4, 34. — ³⁾ Seine 532.

seinen Gehorsam erhebt sich Jesus nicht zur Stellung des Sohnes Gottes, aber er erhält sich in ihr. Begründet ist seine Einheit mit Gott in Gottes Wille, Liebe und Gabe. Aber Jesus hält sie fest, indem er Gott gehorcht.¹⁾ Durch Gebet und Gehorsam einigt er sich immer neu mit Gott und Gott mit ihm.

Diese sich immer erneuernde Einigung mit Gott ist Jesu Heiligung, denn Heiligkeit ist Zugehörigkeit zu Gott. Weil Gott es ist, der Jesum mit sich vereinigt, so kann Jesus sagen: der Vater heiligte mich;²⁾ weil Jesus selbst sich durch Gebet und Gehorsam mit Gott einigt, so kann er sagen: Ich heilige mich selbst.³⁾ Gerade darin, daß er dies selber tut, in Gottes Kraft und Geist, aber in einem Gehorsam, welcher sein eigener Wille und sein eigenes Werk ist, spricht sich das Selbstbewußtsein und das Kraftgefühl des Sohnes Gottes aus. Wie er seine Pflicht zum Gehorsam kennt, so spricht er auch immer wieder aus, daß er die ihm von Gott gegebene Pflicht erfüllt hat.⁴⁾

Indem Jesus seinen Gehorsam gegen Gott seine Heiligung nennt, spricht er aus, daß sein Gehorsam Selbstverleugnung ist. Die allgemeine Regel, welche er ausspricht: Wer seine Seele liebt, verliert sie, und wer seine Seele in dieser Welt haßt, wird sie zum ewigen Leben bewahren⁵⁾ — gilt vor allen Dingen ihm selbst. Sein Gehorsam ist vor allem darum Heiligung, weil er Überwindung seines eigenen Willens ist. Diese Selbstverleugnung Jesu, welche die Kehrseite seines Gehorsams ist, wird im Johannesevangelium immer wieder hervorgehoben. 5, 19: Der Sohn kann nichts von sich selbst aus tun, wenn er nicht den Vater etwas tun sieht. V. 30: Ich kann nichts von mir selbst aus tun, wie ich höre, richte ich.

¹⁾ Schlatter, Neutest. Theol. II, 106: „Sein Besitz entsteht daher aus seinem Empfangen, seine Macht und seine Selbstlosigkeit, seine Herrschaft aus seinem Gehorsam.“

²⁾ 10, 36. — ³⁾ 17, 19. — ⁴⁾ 12, 49 f.; 15, 10. Kap. 17.

⁵⁾ 12, 25.

Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich sandte.¹⁾ Von mir selbst aus bin ich nicht gekommen, sondern es ist ein Wahrhaftiger, der mich gesandt hat.²⁾ Ich tue nichts von mir selbst, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, das rede ich.³⁾ Ich bin nicht von mir selbst aus gekommen, sondern jener hat mich gesandt.⁴⁾ Aus mir selbst heraus habe ich nichts geredet, sondern der Vater, der mich sandte, der hat mir Auftrag gegeben.⁵⁾ Die Worte, welche ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir.⁶⁾ Dieser Reihe von Worten ist der Gegensatz: nicht von mir aus, sondern von Gott her — eigentümlich. Dem Reden, Handeln, Kommen von Gott her steht der Ursprung der Aktion Jesu von sich selbst aus als ein Gegensatz, der hierdurch ausgeschlossen wird, gegenüber. Die Wendung „nicht von sich selbst“ findet sich bei Johannes zweimal ohne eine Beziehung auf Jesus. 11, 51 wird vom Hohenpriester gesagt: „Dies aber sagte er nicht von sich selbst, sondern er weisagte, weil er Hohenpriester jenes Jahres war.“ Gegensatz zum Reden von sich selbst aus ist hier das Weisagen, d. h. das Reden aus Inspiration, aus dem Geiste Gottes. Das Wort entstammt nicht seinem eigenen Bewußtsein, sondern es war ein gegebenes, empfangenes. Ähnlich wird die Wendung 18, 34 gebraucht: „Sagst du das von dir selbst? oder haben es dir andere über mich gesagt?“ Das Wort entstammt nicht ihm selbst, sondern anderen. Das Charakteristische an dieser Reihe von Worten ist dies, daß der Ursprung „von sich selbst“ zum Ursprung „aus Gott“ in Gegensatz gestellt wird: seine Worte stammen aus Gott, sofern sie nicht aus ihm selbst stammen. Daß Wort und Tat Jesu ihren Ursprung in Gott haben, schließt den Ursprung aus dem Bewußtsein Jesu aus. Das Verhältnis ist also nicht so vorgestellt, daß Jesus aus Gott stammt und deswegen auch indirekt alles, was er sagt und tut. Dieser Ge-

¹⁾ 7, 16. — ²⁾ 7, 28. — ³⁾ 8, 28. — ⁴⁾ 8, 42. — ⁵⁾ 12, 49. — ⁶⁾ 14, 10.

danke ist durch die ausdrückliche Negation: „nicht aus mir“ ausgeschlossen. Jesus kann nur so Gottes Willen tun, daß er seinen eignen Willen nicht tut. Der Evangelist stellt sich also seine Einheit mit Gott nicht so vor, daß Jesus nur seinen eignen Willen zu tun brauchte und damit gewiß sein könnte, in der Bahn Gottes zu bleiben, weil ja sein Wille ihm von Gott gegeben ist. Der Wille Gottes wird ihm nicht eingeflößt, wie einem leeren Gefäß; er muß ihm Raum geben, indem er den eignen Willen preisgibt. Er muß in den Willen Gottes einwilligen, und dies dadurch, daß er den eignen Willen überwindet. Die Heiligung Jesu besteht aber nicht darin, daß er einen sündigen Willen in sich hat, von dem er sich reinigen müßte; aber einen eignen Willen hat er, denn er ist ja Fleisch. Der Wille des Fleisches steht deswegen dem Willen Gottes, d. h. des Geistes, gegenüber. Es zeigt sich darin, in welchem Maße er damit Ernst macht, daß Jesus Fleisch ist. Das heißt nicht nur, daß er einen materiellen Leib hat, sondern daß er den Willen und die Gedanken des Fleisches, d. h. des Menschen hat. Diese Tatsache ist für den Evangelisten etwas Natürliches und deshalb nicht Sünde. Aber wenn der eigene Wille gegen den Willen Gottes festgehalten und zur Tat wird, dann entsteht Sünde. Dieses Gesetz, daß der Wille Gottes immer nur zur Tat wird, im Kampf mit einem Widerwillen, welcher zuerst überwunden werden muß, daß der Wille Gottes immer nur so geschieht, daß der eigene Wille, und damit die Möglichkeit zur Sünde überwunden wird, dieses Gesetz gilt auch für Jesus. Mit andern Worten: daß alle Liebe Gehorsam ist, gilt auch für Jesus. Wenn er also die Versuchungsgeschichte oder die Gethsemanegeschichte ausläßt, so tut er das jedenfalls nicht deshalb, weil die Versuchlichkeit Jesu in seine Christologie nicht hineinpaßte; er spricht sie in andrer Form aus, wie die Synoptiker, aber darum nicht

weniger deutlich. Von einer physischen Unfähigkeit Jesu zu sündigen, ist im Johannesevangelium nicht die Rede. Denn die Einheit Jesu mit Gott, auf welcher der Gehorsam beruht, ist ja vermittelt durch den Geist, und darum bedingt durch den Gehorsam.

Dadurch wird sie für den Evangelisten nicht unsicher und schwankend. Durch den Schluß des Glaubens sieht er für Jesus nicht weniger als für die Gläubigen im Sein in Gott das Bleiben in ihm. Am kräftigsten ist dies 5, 30 ausgedrückt: Ich kann nichts tun von mir selbst, vgl. V. 19: Der Sohn kann nichts von sich selbst tun. Holzmann¹⁾ bemerkt: „Auch nach dem Selbstzeugnis 5, 30 ist ihm die sittliche Lebens-tat zur Naturnotwendigkeit geworden.“ Und doch fällt auch dieses Wort nicht aus dem Rahmen der Christologie heraus. Wie wir für alle christologischen Aussagen bei Johannes erläuternde Parallelen in seinen Worten über die Gläubigen finden, so wird auch dieses Wort erläutert durch 15, 5: Ohne mich könnt ihr nichts tun, vgl. V. 4: wie die Rebe keine Frucht bringen kann, wenn sie nicht im Weinstock bleibt. So wenig zugestandenermaßen hier an einen physischen Zusammenhang gedacht ist, der nicht willensmäßig wäre, so wenig in dem Selbstzeugnis Jesu. Belege dafür, daß die Einheit Jesu mit Gott und sein Gehorsam, wenn er gläubig als unzerbrechlich behandelt wird, darum nicht physisch gedacht wird, bietet bekanntlich der erste Brief: Der aus Gott Geborene kann nicht sündigen. Eine Christologie, die sich in der Alternative bewegt: „entweder der Zusammenhang Jesu mit Gott ist physisch oder er ist unsicher“, die den Geist Gottes nicht als das kräftigste Band der Einheit ansieht, versteht nicht den Glauben des Apostels, der Jesu traut, weil er Gott glaubt. Die unzerstörbare Einheit Jesu mit Gott beruht auf der Festigkeit

¹⁾ 446.

seines durch Gottes Geist erzeugten Willens. Auch das ist falsch, in dieser durch das Tun Jesu vermittelten Einheit mit Gott nur die „menschliche Bewußtseinsform zu finden, in welcher dem fleischgewordenen Logos sein metaphysisches Verhältnis zum Vater erscheint“. ¹⁾ Damit wird diesem ganzen Verhältnis Jesu zu Gott der Ernst genommen, den es für den Evangelisten hat. Für ihn ist überhaupt das Wirken Gottes in der Zeit nicht nur „Erscheinung“ seines ewigen Seins, sondern Gottes und damit Jesu Wirken hat den vollen Ernst der Tat, der reellen Wechselwirkung zwischen Gott und ihm. Gottes Tat ist genau in demselben Sinne bedingt durch Jesu Tat, wie Jesu Handeln durch Gott begründet ist.

Auch denkt sich der Evangelist den unverbrüchlichen Gehorsam Jesu nicht in der Form eines mühsamen Kampfes, seine Gerechtigkeit nicht als das Resultat gefährvoller Konflikte, seine Liebe nicht als mühsame Niederkämpfung des Hasses. Wer in der Alternative befangen ist: entweder der gute Wille ist als physischer Prozeß gedacht, oder als eine durch Schwankungen sich hindurchringende Willensbewegung, der kann die Christologie des Evangelisten nicht verstehen. Der Evangelist erzählt zwar weder die Versuchungsgeschichte noch den Kampf in Gethsemane. Deswegen bedeutet aber das wiederholte Bekenntnis der Sündlosigkeit Jesu nicht, daß er sich seinen Lebenslauf ohne Krisen denkt. Von der Krisis im Leben Jesu spricht er nur so, daß er die abgeschlossene Überwindung derselben ausspricht: Ich habe die Welt überwunden, 16, 33; der Fürst der Welt hat keinen Anteil an mir, 14, 31; in keiner Beziehung gehört Jesus seinem Herrschaftsgebiet, der Welt, an. Auch diese christologischen Aussagen haben im ersten Briefe ihre erläuternden Parallelen: der Glaubensakt ist der Sieg, der die

¹⁾ Holzmann 443.

Welt überwunden hat, 5, 4, vgl. 4, 4: Ihr seid aus Gott und besiegtet sie, denn der, der in euch ist, ist größer als der, der in der Welt ist. Wie Johannes absichtlich vom Kampf der Gemeinde mit der Welt und dem Satan nur als von einem bereits entschiedenen redet, d. h. also gläubig, so verschweigt er auch die Tatsache, daß Jesus Versuchungen hinter sich hat, nicht, aber er spricht nur von der überwundenen Versuchung. Die angeführten Parallelen zeigen, wie falsch es ist, hieraus zu folgern, daß er sich den Gehorsam Christi nicht in der Form des bewußten Wollens denke.

Inhaltlich dem Todeskampf in Gethsemane parallel ist die Erzählung 12, 27 ff. An dieser Stelle zeigt der Evangelist, wie reell der eigene Wille Jesu da ist, wie schwer und doch wie sicher er überwunden wird. Auch Johannes verschleiern nicht die Todesnot Jesu, die ratlose Angst, die sich in der Frage äußert: Was soll ich sagen? Denn auch bei Johannes ist das Sterben Jesu ein wahrhaftiges, welches seine „Seele erschüttert“, nicht nur ein Ereignis, das seine Naturseite berührt. Das folgende Gebet zeigt anschaulich, wie ernsthaft es Johannes betont, daß Jesus Gottes Willen nur so zu tun vermag, daß er den eigenen Willen verleugnet. Ausdrücklich meldet sich zunächst der natürliche Wille, der Wille des Fleisches, der auf Selbsterhaltung geht: Vater, errette mich aus dieser Stunde. Der Gehorsam Jesu besteht nicht darin, daß dieser Wille zum Leben in ihm gar nicht vorhanden wäre, sondern darin, daß er verleugnet und überwunden wird. Rein bleibt auch er dadurch, daß er zum Gebet wird; er wird sofort überwunden; „aber dazu kam ich in diese Stunde.“ Der höhere und beherrschende Wille, welcher sich nun ausspricht, ist aber nicht etwa ein unnatürliches Verlangen nach dem Tode, sondern Jesus bittet um die Verherrlichung des Namens Gottes. In diesem Willen ist der Wille zum Leben überwunden.

In einen eigenartigen Ausdruck wird der Gehorsam Jesu gegen Gott gefaßt in den Worten über seine Stunde.¹⁾ Tat und Erlebnis Jesu ist davon abhängig, ob seine „Stunde“ gekommen ist oder nicht. Man hat behauptet, daß dieser Ausdruck bei Johannes immer die Todesstunde bezeichne. Diese Erklärung läßt sich an den meisten Stellen nur mit Eintragungen durchführen. Johannes wendet den Begriff nicht nur auf Jesus an. Am durchsichtigsten ist der Sinn der Wendung:²⁾ Wenn ein Weib gebiert, so hat sie Trauer, weil ihre Stunde gekommen ist. Das Wort bezeichnet hier das Ereignis als vom Willen des Menschen unabhängig, nach einer objektiven Regel ihn treffend. Die Zeit ist fixiert, und zwar durch göttliche Bestimmung. Indem aber nicht gesagt wird: die Stunde der Geburt, sondern ihre Stunde, wird ausgedrückt, daß das in dieser Weise durch göttliche Bestimmung fixierte Ereignis der Bestimmung des Weibes entspricht: das Erlebnis gehört wesentlich zu dem ihr von Gott bestimmten Geschehnisse, in die ihr von Gott gegebene Aufgabe. Einen ganz analogen Sinn hat das Wort in seiner Anwendung auf Jesus: es bezeichnet Tat und Erlebnis Jesu als Glieder des ihm von Gott gegebenen Berufes, und das Eintreten beider als allein vom Willen Gottes abhängig. In einigen Erzählungen zeigt der Evangelist diese völlige Abhängigkeit des Lebenslaufs Jesu allein vom Willen und Tun Gottes.

Das Gespräch mit der Mutter Jesu³⁾ hat die Bedeutung, dies hervorzuheben. Nicht das Bedürfnis für sich gibt für Jesus das Motiv zum Handeln ab, auch nicht die in demselben begründete Bitte, selbst dann nicht, wenn sie von seiner Mutter ausgeht. Auch vom Willen Jesu hängt die Tat nicht ab, er tut sie nicht „von sich selbst aus“, sondern sie hängt allein

¹⁾ 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1.

²⁾ 16, 21. — ³⁾ 2, 3 f.

vom Willen Gottes ab. Sofort nach diesem Gespräch wird die Erfüllung der Bitte erzählt. Es tritt kein neues Moment ein, welches die Tat äußerlich motiviert. V. 4 und 5 könnten fehlen. Sie haben aber nicht den Zweck, die Stellung Jesu zu seiner Mutter darzustellen, sondern nur den, zu zeigen, daß die Tat Jesu überhaupt nicht durch äußere Bedingungen hervorgerufen wird, sondern allein vom Willen Gottes abhängt. Noch stärker wird diese Abhängigkeit Jesu vom Willen Gottes in der Erzählung 7, 1—10 hervorgehoben. Die Aufforderung seiner Brüder, zum Feste zu ziehen, beantwortet Jesus mit den Worten: Meine Zeit ist noch nicht da. Ich gehe nicht hinauf zu diesem Feste, denn meine Zeit ist noch nicht erfüllt.¹⁾ „Zeit“ hat hier denselben Sinn wie in den andern Worten „Stunde“. Auch dies Wort bedeutet nicht: meine Todesstunde ist noch nicht gekommen, sondern der von Gott bestimmte Zeitpunkt ist noch nicht gekommen. Man trifft die Meinung des Evangelisten nicht, wenn man die Ablehnung Jesu nicht ernst nimmt, sondern meint, daß er durch eine unbestimmte Antwort seinen wahren Entschluß verschweige. Auch ist es völlig verfehlt, nach Gründen zu suchen, weswegen Jesus nicht sofort, sondern erst später ging. Alles, was man dafür angeführt hat, erklärt die Erzählung nicht. Absichtlich nennt der Evangelist keinen Grund, um deswillen Jesus später doch hinaufzog, denn die Bemerkung, daß er nicht öffentlich, sondern heimlich hinaufzog, kann nicht als Andeutung dieses Grundes aufgefaßt werden. Denn Jesus hat vorher eben nicht nur verneint, daß er „behufs öffentlicher messianischer Selbstdarstellung“ hinaufziehen wolle. Die Situation hat sich äußerlich in keiner Beziehung geändert. Auch in Jerusalem ändert sich nichts dadurch, daß Jesus erst später eintritt, jedenfalls wird dies nicht als das Motiv der Verzögerung angegeben. Am wenigsten

¹⁾ Es ist οὐκ zu lesen, οὐπω ist Korrektur nach dem folgenden.

gibt man die Meinung des Evangelisten mit der Definition wieder, daß Jesus inzwischen seinen Entschluß geändert habe. Vielmehr soll auch diese Erzählung nur zeigen, wie Jesu Tat vom Willen Gottes abhängt. Gerade indem kein äußeres Motiv für sein späteres Hinaufziehen angegeben wird, soll gezeigt werden, daß eben äußere Situationen überhaupt die Tat Jesu nicht bestimmen, sondern nur der Wille Gottes. Wann die „Stunde“ Jesu ist, das ist nicht empirisch erkennbar. Der Evangelist gibt auch den Zweck Gottes bei dieser Verzögerung nicht an. Auch der Schein, daß Jesu Tat durch äußere Zweckmäßigkeit bestimmt sei, wird vermieden. Nicht aus der Zweckmäßigkeit schließt er auf Gottes Willen, sondern der Glaube, daß hier Gottes Wille regiert, schlägt alle Fragen nach der Zweckmäßigkeit nieder. Darum findet er auch gar keinen Anstoß darin, daß Jesus zuerst verneint, was er später doch tut. Vielmehr will er gerade darauf aufmerksam machen. Ein Widerspruch in Wort und Tat Jesu würde für ihn nur dann vorliegen, wenn er für seine Weigerung einen andern Grund angäbe als den, daß seine Zeit noch nicht gekommen ist, und wenn seine Tat ein anderes Motiv hätte, als eben den, daß seine Stunde gekommen war. Aber die Erzählung zeigt allerdings, wie ernsthaft der Evangelist sich die Abhängigkeit Jesu von Gott, die völlige Begründung seines gesamten Tuns in Gott, vorstellt. Er bemerkt auch gar nicht ausdrücklich, daß der Aufbruch Jesu in einer ihm zuteil gewordenen Weisung Gottes begründet ist. Er deutet dies nur dadurch an, daß er von gar keinem Motiv erzählt. Daß nach der Art, wie Jesus vorher seine Weigerung begründet hat, dies nur daran liegen kann, daß inzwischen Gottes Weisung eintrat, dies Urteil schließt das Vertrauen des Evangelisten auf Jesu Wort und den Glauben an die faktische Begründung seiner Tat in Gott in sich. Ebenso ist die Verzögerung des Aufbruchs Jesu beim

Tode des Lazarus gemeint. Die Not an sich und die Bitte sind noch nicht das zureichende Motiv für die Hülfe. Der spätere Ausbruch Jesu wird auch hier in keiner Weise äußerlich motiviert: ein äußerer Grund, daß er gerade nach zwei Tagen aufbricht, wird absichtlich nicht angegeben. Gerade hierdurch wird deutlich, daß nur der Wille Gottes die Tat Jesu regiert.

Auch diese Erzählungen zeigen also, wie ernsthaft es gemeint ist, daß Jesus nicht seinen eignen Willen tut. Es war wirklich sein Wille, nicht nach Jerusalem zu gehen; er spricht ihn klar und entschlossen aus. Und doch gibt er ihn preis, als seine Stunde gekommen ist.

2. Die Demut des Sohnes und die Ehre des Vaters.

Weil Jesus sich selbst verleugnet, so sucht er auch nicht seine Ehre. Der Grundsatz: ¹⁾ Wer von sich selbst aus redet, sucht seine eigne Ehre — gilt auch für ihn. Weil er nicht von sich aus redet und nichts von sich selbst aus tut, so sucht er auch seine Ehre nicht; ²⁾ und weil er nicht seine Ehre sucht, so sucht er auch nicht die Ehre bei den Menschen. Es ist von allem Ehrgeiz frei. Dies bekennt er nicht nur, er beweist es auch. Es ist ein Grundzug des johanneischen Christus, der nicht nur in seiner ganzen Haltung, sondern auch in seinen einzelnen Entschlüssen zur Darstellung kommt. Am merkwürdigsten wird das 4, 43 f. ausgesprochen. Jesus ging nach Galiläa, denn er selbst, Jesus, bezeugte, daß ein Prophet in seinem eignen Vaterland keine Ehre hat. „Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle ist ein trauriges Kapitel“, sagt Zahn. Die meisten Exegeten fassen sie so auf: Da Jesus in seinem Vaterland Galiläa keine Ehre zu finden erwarten konnte, habe er sie sich im Ausland, in Judäa und Jerusalem erwerben müssen,

¹⁾ 7, 18. — ²⁾ 8, 50.

um sie von dort in die Heimat mitzubringen. Oder wie Weiß, „daß Jesus in Galiläa, wo er voraussichtlich noch keine Ehre hat, sich dieselbe durch seine Wirksamkeit verschaffen wollte“. ¹⁾ Die Voraussetzung dieser Exegese ist, daß Jesus die Ehre, die er nicht hat, sucht; während der Evangelist nicht nur durch diese Stelle, sondern durch seine ganze Charakteristik Jesu sagen will, daß Jesus die Ehre nicht sucht, ja daß er sie flieht. Dies ist auch seinen Brüdern vollständig unverständlich; sie finden sein Verhalten in sich widerspruchsvoll. Er soll nach Judäa gehen und sich der Welt offenbaren. ²⁾ Jesus selbst aber meidet Jerusalem und Judäa, weil er die Ehre bei den Menschen meidet. Darum entzieht er sich sofort, als das Volk ihn zum König machen will. ³⁾ Wenn er sich zum Königstitel bekennt, so tut er das doch nicht, ohne dem Königstitel einen Inhalt zu geben, der ihm beim Statthalter nicht Ehre, sondern nur ein verächtliches Achselzucken einträgt. ⁴⁾ Durch diese Verachtung menschlicher Ehre bleibt er auch den Juden vollständig unverständlich. Nach dem Johannesevangelium ist dies die tiefste Differenz, die zwischen ihm und den Juden, ⁵⁾ besonders den Obersten der Juden ⁶⁾ besteht. Darum wagen sich auch die, die an ihn glauben, nicht zu ihm zu bekennen, sie lieben die Ehre und fürchten die Schande, die ihnen das Bekenntnis einträgt. In diesem Verzicht auf Ehre besteht Jesu Demut; aber er verzichtet nicht auf Ehre überhaupt, sondern auf Ehre bei den Menschen, während er die Ehre, die Gott gibt, sucht und seinen Gegnern vorwirft, daß sie sie verachten. ⁷⁾ Deshalb besteht die Demut Jesu nicht in einer gedrückten Haltung, vielmehr verbindet sich mit ihr das höchste Selbstbewußtsein. Ja, dieses Selbstbewußtsein macht es ihm möglich und leicht,

¹⁾ Vgl. Zahn 262, Anm. 58. — ²⁾ 7, 4 f.

³⁾ 6, 15. — ⁴⁾ 18, 36. — ⁵⁾ 5, 41 ff.

⁶⁾ 12, 43. — ⁷⁾ 5, 44; 12, 43.

auf menschliche Ehre zu verzichten und demütig zu sein.¹⁾ Die Ehre bei Gott findet er darum, weil er Gottes Ehre sucht. Seine Demut ist nicht Askese, sondern sie besteht eben darin, daß er nach der Ehre Gottes und deshalb nicht nach seiner eignen Ehre trachtet.²⁾ Eine selbsterworbene Ehre ist nach seinem Urteil nichts, aber wenn er Gott ehrt, so ehrt ihn Gott. Indem er auf Ehre bei den Menschen verzichtet, findet er Ehre bei Gott; indem er Gottes Ehre sucht, findet er zugleich seine eigne Ehre. Der Vater wird verherrlicht, damit der Sohn Gottes mit ihm verherrlicht werde.³⁾ Der Vater wird im Sohne verherrlicht.⁴⁾ Gott wird im Menschensohne verherrlicht.⁵⁾ Die Ehre Gottes ist das höchste Ziel, welches Jesus gesteckt ist, ihm dient alles, was er sagt und tut und erlebt. Den Blindgeborenen muß er darum treffen, ja dazu ist er blind geboren, damit an ihm die Werke Gottes offenbar werden.⁶⁾ Lazarus ist krank geworden, nicht damit er stirbt, sondern damit die Herrlichkeit Gottes offenbar wird;⁷⁾ darum wartet Jesus, bis er gestorben ist, damit die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes durch die Erweckung des Lazarus um so großartiger würde.⁸⁾ Diesem seinem höchsten Ziel ordnet Jesus jede andre Rücksicht unter;⁹⁾ nicht nur die Rücksicht auf das Leben anderer, sondern vor allen Dingen die Rücksicht auf sein eigenes Leben. Das erste kann und darf er, weil er das zweite tut. Als ihn die Todesangst überfällt, überwindet er sie und erhält sich das innere Gleichgewicht durch die Bitte: Vater, verkläre deinen Namen.¹⁰⁾ Er sucht nicht den Tod, aber die Ehre Gottes. Was auch geschieht, er will so leiden und

¹⁾ 13, 1 ff. — ²⁾ 8, 50—54. — ³⁾ 11, 4. — ⁴⁾ 14, 13.

⁵⁾ 13, 31. — ⁶⁾ 9, 4. — ⁷⁾ 11, 4. — ⁸⁾ 11, 40.

⁹⁾ Vgl. Büchjel, Der Begriff der Wahrheit im Evangelium und den Briefen des Johannes, S. 66.

¹⁰⁾ 12, 28.

sterben, daß dadurch Gott geehrt wird. Die göttliche Antwort, die er erhält, bezeugt ihm, daß durch sein ganzes bisheriges Wirken Gott seinen Namen verherrlicht hat und daß er dies auch durch alles, was Jesu noch bevorsteht, bis zum Schluß tun werde. Durch alles, was er tut, ehrt er Gott; er redet zur Ehre Gottes, auch wenn ihm das Schande bringt.¹⁾ Er schweigt auch zur Ehre Gottes, indem er das Geheimnis seiner Gottessohnschaft vor Pilatus nicht preisgibt, auch wenn ihn das in Gefahr bringt.²⁾ Er leidet und stirbt zur Ehre Gottes. Auch diese Beurteilung des Märtyrertodes, daß durch ihn Gott geehrt wird, ist für Johannes, und nicht erst für Johannes, sondern schon für das Judentum eine allgemeine Regel;³⁾ sie gilt im höchsten Maße für Jesus. Nachdem er durch die Entlarvung des Verräters seinen Entschluß zum Sterben zur Tat gemacht hat, sieht er selbst in seinem freiwilligen Gang zum Tode die Verherrlichung Gottes anbrechen.⁴⁾ Er kann deswegen in seinem letzten Gebet sagen: Ich habe dich auf der Erde verherrlicht.⁵⁾ Weil er durch seinen Tod die Ehre Gottes sucht, so ist sein Tod Offenbarung seiner Liebe zu Gott.⁶⁾ Auch durch dieses Wort wendet er eine in seiner Umgebung anerkannte Regel im höchsten Maße auf sich selber an. Das Martyrium galt dem Judentum als Erweis der Liebe, mit welcher man den Heiligen über alles liebt. Es ist merkwürdig und schwerlich Zufall, daß dieses die einzige Stelle ist, an welcher Jesus von seiner Liebe zu Gott redet; jetzt ist sie nicht mehr verborgen; durch seinen Tod erkennt auch die Welt sie.

Weil Jesus um Gottes willen stirbt, so ist sein Tod ein Opfer. Er wird deshalb im Evangelium als das Passahlamm dargestellt. Das Opferlamm gehört Gott, er ist Gottes Lamm. Der Tod Jesu wird zunächst auf Gott bezogen; im Gehorsam

¹⁾ 8, 49 f. — ²⁾ 19, 10. — ³⁾ 21, 19.

⁴⁾ 13, 31 ff. — ⁵⁾ 17, 4. — ⁶⁾ 14, 31.

gegen Gott, aus Liebe zu Gott, zur Ehre Gottes stirbt Jesus. Sein Tod ist zunächst sein Dienst Gottes: wie er um des Vaters willen lebt, so stirbt er auch um des Vaters willen. Diese beherrschende Beziehung des Todes Jesu auf die Ehre Gottes wird dadurch verständlich, daß auch sein ganzes Leben der Ehre Gottes gilt. Sein Tod folgt aus seinem Verhältnis zu Gott und befestigt dieses Verhältnis zu Gott wieder, wie sein ganzer Gehorsam; er stirbt, weil er der Sohn Gottes ist.

Sein Sterben ist deshalb ein freiwilliges. Niemand kann seine Seele von ihm nehmen, er selbst legt sie ab.¹⁾ Das zeigt der Evangelist bei der Gefangennahme Jesu: trotz seiner Macht über die Häscher ergibt er sich ihnen freiwillig.²⁾ Nur durch die Bemerkung, daß auch Judas gegenwärtig war, erinnert der Evangelist daran, daß dieser ihn übergab. In der Erzählung hebt er hervor, daß Jesus selbst sich durch einen freiwilligen Verzicht auf den Gebrauch seiner Macht hingab. Dieser Verzicht aber ist Jesu Wille, weil er Gottes Wille ist: um deswillen liebt ihn der Vater. Darum wird das Leiden Jesu ganz ebenso aus Gottes wie aus Jesu Willen abgeleitet: nur weil dem Pilatus die Macht von oben her gegeben ist, so hat er Macht über Jesus.³⁾ Die Macht, seine Seele abzulegen oder zu nehmen, ist, wie Jesu ganzes Wirken, in seiner Einheit mit Gott begründet. Sein Sterben ist nicht von äußeren Verhältnissen, vom Willen oder der Macht der Welt abhängig, sondern es tritt ein, wenn die „Stunde“ gekommen ist. Dies aber hängt allein vom Willen Gottes ab und diesen seinen Willen vollstreckt Gott nicht durch Menschen an Jesus, nicht so, daß er einem Menschen die Macht gäbe, Jesu Leben zu nehmen, sondern so, daß er diese Macht Jesus gibt. Die Macht Jesu über seine Seele ist also nicht so gedacht, als wenn er im Sterben außerhalb des Natur-

¹⁾ 10, 18. — ²⁾ 18, 5 ff. — ³⁾ 19, 11.

prozesses stände, nicht „Fleisch“ wäre, als wäre also sein Sterben kein wahrhaftiges. Die Wirklichkeit des Sterbens betont Johannes ebenso wie die Wirklichkeit des Fleisches Jesu. Gleichwohl fällt er auch in seinem Sterben nicht aus dem sein ganzes Leben regierenden Verhältnis zu Gott. Wie sein ganzes Leben durch Gott geleitet wird, und zwar nicht von außen her, sondern von innen heraus, durch ein Innewirken Gottes in Jesus, so entspringt auch sein Sterben dem Willen Gottes, der durch Jesu eigenen Willen wirkt. In dem Bekenntnis, daß Jesus einzig durch Gottes Willen sterben muß, liegt für den Evangelisten, daß er nur durch seinen eigenen Willen stirbt: denn durch niemanden als durch Jesus vollstreckt Gott seinen Willen.

Da der Tod Jesu als Durchführung seiner Selbstverleugnung angesehen wird, so wird er ebenso wie sein gesamter Lebenslauf nicht nur als Dienst an den Menschen, sondern auch als Gehorsam gegen Gott, als Dienst an Gott angesehen. Wie durch das fortlaufende Aufgeben seines Willens in seinem Leben, so macht er sich auch durch das vollendete Preisgeben des eigenen Willens, welches im Ablegen der Seele besteht, zum Organ Gottes. Der Ausdruck 17, 19: „Ich heilige mich selbst“, hat an dieser Stelle eine deutliche Beziehung auf Jesu Tod. Weiß bemerkt, daß der Ausdruck „auf die tatsächliche Weihe (gehe), welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht“. Wenn nun als Ziel dieses Opfers bezeichnet wird, daß auch die Jünger geheiligt werden sollen, so ist deutlich, daß an dieser Stelle unter Heiligung die Aneignung zum Organ Gottes gemeint ist. Weiß sagt: „Gerade auf dem Doppelsinn des Heiligen beruht die Pointe des Ausspruchs.“ Aber dieser Gebrauch des Ausdrucks zeigt gerade, daß Leben und Tod Jesu unter einem Gesichtspunkt zusammengefaßt werden. Durch seinen

gesamten Gehorsam macht sich, wie gezeigt wurde, Jesus zum Eigentum und Organ Gottes. Insofern nun dieses Hingeben des eigenen Willens, dieses Sichöffnen für die Einwirkung Gottes sich in Jesu Tode vollendet, ist dieser die vollendete Selbsttheiligung Jesu: er macht sich dadurch zum Organ der Gnade Gottes: durch ihn, durch seine Person, durch sein Leben und Sterben „wird“ die Gnade Gottes, 1, 17. Durch ihn tritt sie als wirksam gewordene Macht in den Weltlauf ein. Durch den Ausdruck bezeichnet Jesus sich als Opfer an Gott.¹⁾ Aber dieser Begriff wird eben nicht nur auf seinen Tod, sondern auf sein ganzes Leben angewandt. Dem Gedanken liegt genau derselbe Opferbegriff zugrunde, der sich auch im Hebräerbrieff findet: das Aufgeben des eigenen Willens und das Bejahen des Willens Gottes wird als ein Gott dargebrachtes Opfer bezeichnet. Dieses Opfern seines Willens, seines ganzen Lebens, seiner Person an Gott vollendet sich in seinem Tode. Darum ist Jesus nicht nur als Sterbender, sondern schon beim Beginn seines Auftretens Gottes Lamm.

Es ist kein Zufall, daß dieses das erste Wort ist, welches im Evangelium über Jesus gesprochen wird. Nach seiner Art stellt der Evangelist an den Anfang ein Wort, in welchem das Höchste über Jesus ausgesagt wird. Es ist dasjenige Wort, durch welches der Täufer für ihn wirbt, und die ersten Jünger, besonders den Verfasser des Evangeliums für ihn gewinnt. Er vergleicht Jesus mit dem Passahlamm, denn auf dieses weist der Ausdruck und die Darstellung der Leidensgeschichte im Evangelium hin. Dagegen liegt schwerlich eine Anspielung auf Jes. 53²⁾ vor. Trotzdem ist nicht zu bezweifeln, daß Jesus durch das Wort als Opferlamm bezeichnet werden soll.³⁾ Das

¹⁾ Vgl. Weiß zu dieser Stelle. Holzmann II, 476 f. 479.

²⁾ „Nicht einmal eine nebenhergehende Beeinflussung durch Jes. 53 ist anzunehmen“, Zahn zu dieser Stelle.

³⁾ Holzmann II², 525 Anm. 3.

Passahlamm gilt als Opfer, weil um seinerwillen das Volk Israel verschont worden ist, während die Ägypter gerichtet wurden. Das ist für den Evangelisten ein Bild des Gerichtes über die Welt, vor welchem die Gemeinde um des Todes Jesu willen verschont worden ist.¹⁾ Wenn Jesus das Lamm Gottes genannt wird, so wird er damit als Gottes Eigentum und Habe bezeichnet; beides ist damit ausgedrückt, denn der Gedanke, daß er das Lamm ist, welches Gott gibt,²⁾ setzt eben den anderen voraus, daß er das Lamm ist, welches Gott gehört. Der Ausdruck „Lamm Gottes“ entspricht formell dem Namen Sohn Gottes. Wird Jesus Gottes Lamm genannt, so wird damit Gott sein Hirte genannt, damit wird, wie immer im Evangelium, Jesus die Stellung zu Gott gegeben, welche die Gemeinde zu ihm selber hat. Der Gemeinde gegenüber ist er der Hirte, Gott gegenüber ist er das Lamm. Damit wird der 23. Psalm auf ihn bezogen: Gott behütet, leitet, versorgt ihn, und zugleich sagt das Bild: Gott gibt ihn in den Tod; beides wird in dem Ausdruck von ihm gesagt: Im Leben und Tode ist er Gottes.

Weil er Gottes Lamm ist, so nimmt er die Sünde der Welt fort. Dies ist der Sinn des Ausdrucks.³⁾ Das ist ein weiterer Beweis, daß dieses Lamm ein Opferlamm ist. Als das Werk Jesu wird damit die Beseitigung, die Überwindung der Sünde beschrieben. Schon beim Beginn seiner Wirksamkeit ist das seine Aufgabe. Er erfüllt sie durch alles, was er sagt und tut. Sie ist das eine Werk, an dem er beständig arbeitet, dasjenige Werk, von welchem er am Schlusse seines Lebens sagt, daß er es vollendet habe.⁴⁾ Er tut es schon dadurch, daß er die Wahrheit gibt, welche von der Sünde frei macht,⁵⁾

¹⁾ Vgl. Zahn zu der Stelle. — ²⁾ Dies hebt besonders Zahn hervor.

³⁾ Vgl. Zahn zu der Stelle. Seine 613: „wegnimmt und tilgt“.

⁴⁾ 17, 4. — ⁵⁾ 6, 32.

daß er die Gnade bringt, von welcher die ganze Gemeinde nimmt,¹⁾ daß er das Wort gibt,²⁾ durch welches die Jünger geheiligt werden. Vollendet aber ist dieses Werk dadurch, daß er als das Opferlamm stirbt.³⁾ Weil er Gottes Lamm ist, so nimmt er die Sünde der Welt. Dem Herrn, den er hat, entspricht sein universales Ziel. Es geht hinaus über das Volk Israel und auch hinaus über die Gemeinde. Weil Gott die Welt liebt, so nimmt Gottes Lamm die Sünde der Welt weg.

Schon damit ist es ausgesprochen, daß sein Tod, weil er ein Dienst Gottes ist, auch ein der Welt geleisteter Dienst ist. Gerade weil er aus Liebe und Gehorsam gegen Gott zu Gottes Ehre und in Gottes Dienst stirbt, darum stirbt er auch aus Liebe zu den Brüdern. Sein Tod ist Beweis der Liebe zu Gott, aber damit auch der höchste Beweis der Liebe zu den Seinen.⁴⁾ Er offenbart die Liebe zur Herde, welche er als ihr rechter Hirte hat, damit, daß er für die Herde stirbt.⁵⁾ Diese seine Liebe zur Herde ist zugleich sein Gehorsam gegen Gott, den Gott mit seiner Liebe belohnt.⁶⁾ Sein Leben muß er für die Herde lassen, weil er den Auftrag hat, zu sorgen, daß sie nicht verloren geht. Er hat sie nicht nur vor Mangel, sondern auch vor Gefahr zu schützen. Die Gefahr, welche der Herde droht, wird mit dem Bilde des Wolfes beschrieben. Da für den Evangelisten der Feind Jesu der Fürst der Welt ist,⁷⁾ so wird auch hier der Feind, vor dem er die Herde zu schützen hat, der Satan sein. Dadurch wird das Werk Jesu zu einem Kampf gegen den Satan. Bei Johannes besteht er im Kampf gegen das Böse. Daß Jesus die Sünde wegnimmt, und daß er die Gemeinde vor dem Satan schützt, das gehört für ihn zusammen. Er kann das eine nicht ohne das andere. In diesem Kampf muß Jesus sein Leben lassen.⁸⁾ Sein Tod ist

¹⁾ 1, 16. — ²⁾ 17, 16. 17. — ³⁾ 19, 30. — ⁴⁾ 15, 13.

⁵⁾ 10, 11. — ⁶⁾ 11, 15. 17. 18. — ⁷⁾ 14, 30. — ⁸⁾ 10, 11 f.

Gottes Wille. Aber er ist auch ein Werk des Satans. Als Werkzeug des Satans sieht der Evangelist weder Kaiphas noch Pilatus, sondern den Judas an.¹⁾ In dem Verrat offenbart sich satanische Bosheit. Darum ist sein Tod ein Werk des Satans, und indem er ihm entgegengeht, sagt er: Der Fürst dieser Welt kommt.²⁾ Indem aber Jesus in dem Kampfe äußerlich unterliegt, siegt er, und zwar deshalb, weil dem Fürsten der Welt in ihm nichts gehört.³⁾ Seine vollkommene Sündlosigkeit ist ein Sieg über den Teufel. Deswegen ist sein letztes Wort an die Jünger: ich habe die Welt besiegt;⁴⁾ der Sieg über den Fürsten der Welt ist auch ein Sieg über die Welt. Obgleich Jesus den Satan erst durch seinen Tod besiegt, so ist dieser Sieg doch schon vor seinem Tode eine vollendete Tatsache. Jesus hat ihn in dem Augenblick gewonnen, in welchem er den Willen zum Sterben gefaßt hat. Auf diesen Augenblick bezieht sich das Wort: der Fürst dieser Welt ist gerichtet.⁵⁾ Der Kampf mit dem Satan ist ein Kampf vor Gott, der damit entschieden ist, daß der Satan herausgeworfen wird. Der Satan wird hier beschrieben wie im Buche Hiob, und wie Apok. 12 als der Verkläger der Gemeinde vor Gott. Aus dieser seiner Stellung hat ihn Jesus herabgestürzt, indem er in das Sterben willigte. An die Stelle des Verklägers der Gemeinde tritt er jetzt als ihr Anwalt. Dieses Gericht über den Fürsten der Welt ist zugleich ein Gericht über die Welt. Der Gehorsam Jesu, durch welchen er den Sieg über den Satan errungen hat, besteht auch nach dieser Stelle darin, daß er im Leben und Sterben den Vater geehrt hat.

Darum hat sein Tod auch für ihn selbst Bedeutung. Er hat durch ihn bewiesen, daß er seine Seele nicht liebt. Das

1) 13, 2. 27. — 2) 14, 30. — 3) 14, 30.

4) 16, 30. — 5) 16, 11, vgl. 12, 31.

allgemeine Gesetz, daß nur der seine Seele zum ewigen Leben bewahrt, der sie in dieser Welt nicht liebt, sondern haßt, gilt in erster Linie dem Sohne Gottes.¹⁾ Auch er erwirbt sich durch seinen Tod das ewige Leben. Darum ist sein Tod seine Erhöhung und Verherrlichung. Jesus kann deshalb sagen, wenn er seinen Tod nahen sieht, daß die Stunde seiner Verherrlichung gekommen sei.²⁾ Für ihn beginnt der Stand seiner Erhöhung schon mit seinem Tode. Die Ruhe und die Sicherheit, der Friede und die Freudigkeit, die Liebe und der Gehorsam gegen Gott, die ganze Haltung, in der er in den Tod geht, ist seine Herrlichkeit. Nur kraft seiner Gemeinschaft mit Gott kann er so sterben. Für den Evangelisten hat es deswegen Bedeutung, daß Jesus am Kreuz gestorben ist. Wie alle Taten Jesu, so hat auch sein Tod für ihn symbolische Bedeutung. Die Erhöhung ans Kreuz deutet an, daß für ihn der Tod Erhebung in den Himmel ist.³⁾

Weil er durch seinen Tod erhöht ist, so wird er durch seinen Tod befähigt, viele Frucht zu bringen.⁴⁾ Sein ganzes Leben gilt ihm als Saatzeit. Die Jünger werden ernten, was er gesät hat.⁵⁾ Weil sein Werk erst mit seinem Tode vollendet ist, so beginnt es auch erst nach seinem Tode zu wirken. Erst durch seinen Tod hat er die Sünde fortgenommen: so kommt die Frucht auch erst nach seinem Tode zum Vorschein. Erst nach seinem Tode verstehen ihn seine Jünger. Die größeren Werke, die Gründung der Gemeinde beginnt erst jenseits seines Lebens. Erst nach seiner Erhöhung kann er den Geist senden. Auch für ihn ist die völlige Selbstüberwindung, das Opfer seines ganzen Lebens die Bedingung fruchtbarer Wirksamkeit, denn erst durch diesen vollkommenen Verzicht, welcher in seinem

¹⁾ 12, 25. — ²⁾ 12, 23; 13, 31; 17, 1.

³⁾ 3, 14; 8, 28; 12, 32. — ⁴⁾ 12, 24. — ⁵⁾ 4, 37 f.

Tode liegt, hat er das Gesetz seines Lebens, den Vater zu ehren, vollständig erfüllt.

Indem Jesus durch Wort und Werk, durch Leiden und Sterben Gott ehrt, offenbart er ihn. Die Ehre Gottes ist sein höchster Zweck, weil die Offenbarung Gottes seine Aufgabe ist. Reden muß er, und er darf nicht schweigen und seine Gotteserkenntnis nicht verleugnen, weil er sonst zum Lügner werden würde.¹⁾ Dieser Offenbarungszweck ist die eigentliche Aufgabe Jesu, der jede andre Rücksicht auf Menschen untergeordnet wird. Diese seine Aufgabe hat Jesus gelöst, darum kann er am Ende seines Lebens mit dem Bewußtsein sterben, daß sein Werk vollendet ist.²⁾ Darum spricht er im letzten Gebet mit dem Bewußtsein, daß sein Ziel erreicht, seine Arbeit gelungen ist. Dies wäre völlig unbegreiflich, wenn er dabei an seinen äußeren Erfolg, an das, was er in der Welt oder an seinen Jüngern erreicht hat, dachte. Der äußere Ertrag seines Wirkens ist tatsächlich ein geringer. Jesus hat nicht erreicht, daß die Jünger ihn wirklich verstanden haben: Wenn ihr mich kenntet, so würdet ihr auch den Vater kennen.³⁾ So lange ist er bei ihnen und sie kennen ihn nicht.⁴⁾ Er hat nicht erreicht, daß die Jünger ihn wirklich lieben: Wenn ihr mich liebtet, so würdet ihr euch freuen.⁵⁾ Er hat nicht einmal alles sagen können, was er zu sagen hat; er hätte noch viel zu sagen, aber die Jünger hätten es nicht ertragen.⁶⁾ Trotzdem stirbt er mit dem Bewußtsein, daß sein Werk gelungen ist. Das erklärt sich daraus, daß er nicht an einen äußeren Erfolg denkt, an das, was er an Menschen erreicht hat, sondern daß er an den Dienst denkt, den er Gott geleistet hat, an sein Verhältnis zu Gott. „Ich habe dich auf der Erde verherrlicht.“⁷⁾ Dabei

¹⁾ 8, 55. — ²⁾ 19, 30. — ³⁾ 14, 7. — ⁴⁾ V. 9.

⁵⁾ 14, 28. — ⁶⁾ 16, 12. — ⁷⁾ 17, 4.

denkt er nicht an Gotteserkenntnis, welche er in seinen Jüngern erweckt hat, sondern an die Herrlichkeit, welche er an sich selbst dargestellt hat. Er hat sein Wort gesprochen, mag es nun verstanden und geglaubt worden sein oder nicht — durch sein Wort selbst ist Gott geehrt. Er hat ihn geehrt, wenn auch kein anderer Mensch es getan hat. Daß der Blindgeborne geheilt und Lazarus erweckt ist — diese objektive Tatsache an sich, ganz ohne Rücksicht auf den Erfolg, ist eine Verherrlichung Gottes. Vor allen Dingen der Tod Jesu, ganz abgesehen von den Wirkungen, welche er auf die Welt gehabt hat, lediglich die Tat Jesu selbst, das, was er geleistet hat dadurch, daß er starb; was zwischen Gott und ihm vorgegangen ist, ist eine Verherrlichung des Vaters. „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart.“ Es ist eine sehr kleinliche Auffassung dieses Wortes, wenn man dabei an den Gebrauch des Vaternamens im Munde Jesu denkt. Offenbar geworden ist der Name Gottes dadurch, daß Jesus in sich selbst Gott sichtbar gemacht hat. Diese Offenbarung des Namens Gottes hat bei den Jüngern ein gewisses Verständnis gefunden: „sie haben erkannt, daß ich von dir ausging, und geglaubt, daß du mich gesandt hast.“ Aber Jesus denkt an das, was er in sich selbst und an sich selbst verwirklicht hat. Nicht daß der Vater sich widerspiegelt in den Jüngern, ist Jesu Erfolg, — denn dieser Erfolg ist begrenzt — aber daß er sich in Jesu selbst widerspiegelt: dies ist der vollkommene Erfolg, den Jesus erreicht hat. Indem er sich selbst vollendet hat, hat er auch sein Werk vollendet.

Die Offenbarung Gottes durch den Sohn Gottes wird von dem Evangelisten jeder Gotteserkenntnis, auch der Gotteserkenntnis Israels gegenübergestellt. Die Verborgenheit und Unsichtbarkeit Gottes betont er stark.¹⁾ Sie gilt in strenger

¹⁾ 1, 18; 6, 46.

Allgemeinheit für alle Menschen. Deutlich wird sie an der ersten Stelle ausdrücklich auch auf Moses bezogen. Auch Jesaja hat wohl die Herrlichkeit des Logos, aber nicht Gott selbst gesehen;¹⁾ Gott ist Geist und darum ist er verborgen. Weil nun von diesem allgemeinen Gesetz der Sohn allein ausgenommen ist, so heißt es von ihm in einem eigentümlichen Ausdruck: Der hat Kunde gebracht.²⁾ Der Ausdruck soll sagen, daß er das, was er von Gott gesehen und gehört hat, den Menschen kundgetan hat; er ist ein Bote des verborgenen und geheimnisvollen Gottes. Er hat aber Gott nicht nur durch sein Wort, sondern durch seine Werke kundgetan, denn durch seine Werke hat er die Herrlichkeit Gottes geoffenbart. Er hat deswegen Gott sichtbar gemacht. Darum hat er das Gesetz, daß Gott verborgen ist, aufgehoben. Durch alles, was er sagt, tut und ist, ist er wirklich das, was der Mensch nach dem Schöpfungsberichte sein sollte, aber nicht mehr ist, nämlich das Ebenbild Gottes. Allerdings gebraucht Johannes den Ausdruck nicht, wie z. B. Paulus; der Gedanke ist aber bei ihm ganz derselbe. Jesus ist Fleisch, aber er ist es nicht in dem Sinne, in dem es die Menschen sind, welche infolge ihrer Sünde die Herrlichkeit Gottes verloren haben.³⁾ Er hat die Herrlichkeit Gottes sichtbar,⁴⁾ und wer ihn darum sieht, der sieht den Vater.⁵⁾ Alles, was Gott in sich trägt, wird an ihm offenbar. Darum wird auch durch ihn der Geist sichtbar; nur von der Welt gilt es, daß sie den Geist nicht sieht, von den Jüngern gilt es nicht.⁶⁾ In Jesu Herrlichkeit wird der Gott, der Geist ist, offenbar. Alles, was Jesus wirkt, wirkt er dadurch, daß er Gott offenbart. Dadurch ist er das Licht der Welt, und weil er erleuchtet, so gibt er ewiges Leben. Daraus erklärt es sich,

¹⁾ 12, 41. — ²⁾ Vgl. Bauer 3. d. St.

³⁾ Röm. 3, 23. — ⁴⁾ 1, 14. — ⁵⁾ 12, 45; 14, 9.

⁶⁾ 14, 17.

daß Johannes den Wert der Erkenntnis so hoch stellt. Sie entspricht der Offenbarung und ist das Organ, mit welchem sie aufgenommen wird. Weil die Offenbarung Gottes bei Johannes nicht intellektualistisch verengt wird, sondern ein Mitteilen Gottes, ein Geben, Wirken und Schaffen ist, so ist das Erkennen auch ein reelles Nehmen und Empfangen. Als Offenbarung Gottes ist Jesus die Wahrheit, und indem er die Wahrheit gibt, heiligt und befreit er.

Zweiter Teil.

Der Menschensohn.

Erstes Kapitel.

Jesus und die Welt.

1. Die Messianität Jesu.

Weil Jesus der Sohn Gottes ist, so ist er auch der Christus. Beide Titel stehen nebeneinander;¹⁾ jedoch nur als Bekenntnis seiner Jünger, niemals im Munde des Volkes. Diese Zusammenstellung beweist, daß die beiden Titel zusammengehören, identisch aber sind sie nicht.²⁾ Für die Juden ist der Messias als solcher nicht ohne weiteres Sohn Gottes. Nach dem Johannesevangelium hat der messianische Titel für die Geschichte Jesu eine große Bedeutung. Das Ziel des Evangeliums ist nicht etwa der Nachweis, daß Jesus der fleisch-

¹⁾ 11, 27; 20, 31

²⁾ In der ersten Aufl. schrieb ich S. 4: „Der Grundbegriff der johanneischen Christologie ist der Begriff: Sohn Gottes. Die Bezeichnung ist bekanntlich messianisch und auch bei Johannes durchaus synonym dem Christustitel.“ Und in der Anmerkung: „Dies bestreitet Zahn, Einleitung II. S. 533. Allein auch die umfassendsten Aussagen über den Sohn Gottes begründen bei Johannes, warum ihm der Christustitel gebührt. Den Beweis dafür soll die ganze obige Ausführung geben.“ Vgl. jetzt auch Zahn: Matthäus, S. 145 ff., Dalman: Die Worte Jesu, S. 219 ff., Wrede: Das Messiasgeheimnis, S. 73 ff., Schlatter, Neutest. Theol. S. 105: „Johannes urteilt, daß der Christusgedanke eine Erklärung und Begründung verlange . . . Um den Grund, die Art und den Umfang der Herrschaft Jesu darzustellen, dazu dient Johannes der Sohnesgedanke.“ Anders Seine S. 582: Sohn Gottes und König Israels sind identische Begriffe.

gewordene Logos ist, sondern die Begründung des Glaubens, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Diesen Beweis führt das ganze Evangelium und besonders die Erzählung der Wunder Jesu. Bekanntlich findet sich im Neuen Testament nur im Johannesevangelium der Ausdruck „Messias“,¹⁾ sonst heißt Jesus „der Christus“; und zwar so, daß der Titel, wie bei Paulus wie ein zweiter Name zum Namen hinzutritt,²⁾ oder einfach als Titel.³⁾ Der Titel hat den ursprünglichen Sinn des Königstitels: König Israels wird Jesus nur von seinen Jüngern genannt.⁴⁾ Im Prozeß, also von den Juden und Pilatus wird er dagegen regelmäßig König der Juden genannt.⁵⁾ Der Titel hat also im Johannesevangelium seinen ursprünglichen historischen Sinn; eine für die johanneische Frage sehr wichtige Tatsache.

Johannes stimmt darin mit den Synoptikern überein, daß durch das Auftreten Johannes des Täufers die messianische Hoffnung erregt worden ist. Der Täufer muß sich gegen die Erwartung verwahren, daß er der Christus sei.⁶⁾ Es ist aber die Folge seiner Verkündigung, daß Jesus von Anfang an als der Messias begrüßt wird. Das liegt nicht an ihm; er sagt nichts und tut nichts, um die messianische Hoffnung auf sich zu ziehen; schweigend und ruhig steht er im Hintergrunde. Die Haltung, die er im ganzen Evangelium beobachtet, nimmt er von Anfang an ein; er macht keine Propaganda für sich; der Täufer nimmt ihm das ab. Nachdem er aber einmal als der Messias proklamiert worden ist, wird er auch sofort als solcher anerkannt und begrüßt. Das Gespräch eines Nachmittags genügt, um die ersten Jünger von dem Recht der Weisagung

¹⁾ 1, 42; 4, 25. — ²⁾ 1, 17; 17, 3.

³⁾ 1, 41; 4, 25. 29; 7, 26. 27. 31. 41. 42; 9, 22; 10, 24; 11, 27; 12, 34; 20, 31.

⁴⁾ 1, 50; 12, 13. — ⁵⁾ 18, 33. 39; 19, 3. 14. 15; 19, 19. 21.

⁶⁾ 1, 20 ff.; 3, 28.

des Täufers zu überzeugen. Man braucht nur kommen, um ihn zu sehen, so ist man überzeugt. Die Jünger schließen sich an ihn nur deshalb an, weil sie auf das Zeugnis des Täufers hin glauben, daß er der Christus ist. Das ist allerdings ein Glaube, welcher der Bestätigung bedarf, er wird aber durch die Werke Jesu immer wieder bestätigt und erzeugt und erhält sich deshalb im Jüngerkreise beständig. Jesus selbst dagegen spricht dies nur aus, als er mit der Samariterin allein ist. In seinen Reden an das Volk spricht er offen und deutlich und mit dem höchsten Selbstbewußtsein von seiner Gottessohnschaft, aber niemals von seiner Messianität. Im Volke entsteht freilich die Frage, ob er der Christus ist.¹⁾ Es spricht vieles dafür, besonders seine Zeichen,²⁾ und das hat zur Folge, daß immer wieder viele an ihn gläubig werden.³⁾ Deswegen werden die Bekenner der Messianität Jesu mit dem Bann bedroht. Es spricht aber auch manches gegen die Messianität Jesu; es fehlt ihm das Kennzeichen geheimnisvollen Ursprungs,⁴⁾ Davidischer Abstammung und der Geburt in Bethlehem.⁵⁾ Deswegen bleibt es bis zum Schluß den Juden nicht nur zweifelhaft, ob Jesus der Christus ist, sondern sogar, ob er es sein will.⁶⁾ Es ist also nicht richtig, wie die Kritiker des Johannesevangeliums behaupten, daß nach ihm Jesus sein messianisches Ziel von vornherein öffentlich proklamiert habe. Dies Mißverständnis kann nur entstehen, wenn man den deutlichen Unterschied, welchen der Evangelist zwischen dem messianischen Titel und dem Sohnesnamen macht, nicht bemerkt. Jesus selbst bekennt vor seinem Richter seine Messianität, aber doch nicht ohne es auszusprechen, daß er König nicht in dem Sinne ist, in dem ihm das zugemutet und vorgeworfen wird. Er selbst bevorzugt, wenn er sagen will, was er ist, durchaus

¹⁾ 7, 26 f. 40. — ²⁾ 7, 31. — ³⁾ 7, 31; 8, 30; 10, 42; 11, 45; 12, 42.
⁴⁾ 7, 27. — ⁵⁾ 7, 42. — ⁶⁾ 10, 24.

den Sohnesnamen; mit diesem aber hält er wohl dem Pilatus gegenüber, aber nicht dem Volke gegenüber zurück; er macht kein Geheimnis aus ihm, spielt nicht Versteck, sondern bekennt öffentlich und klar, was er ist. Er kann daher vor seinem Richter mit Recht geltend machen, daß er keine Geheimlehre gehabt habe, sondern nur eine öffentliche, jedermann wohlbekannte Lehre.¹⁾ In der That hat er die Lebensgefahr, welche mit dem Aussprechen seines Sohnesbewußtseins verbunden war, niemals gescheut, und die Anklage auf blasphemische Anmaßung des Sohnestitels macht bei seinem Prozeß nicht deshalb Schwierigkeiten, weil sie schwer zu beweisen ist, sondern nur deshalb, weil sie wohl nach jüdischem aber nicht nach römischem Rechte das Todesurteil begründet.

Als Messias ist Jesus der König Israels. In der Rede des Täufers²⁾ wird das Verhältnis Jesu zum Volk durch das für den Christus traditionelle Bild des Bräutigams ausgedrückt. Weil er der Christus ist, so gehört ihm das Volk, und daß er es ist, wird dadurch offenbar, daß das Volk zu ihm kommt. Als der Christus ist er der Hirte des Volkes;³⁾ die Herde ist sein Eigentum und darum liebt er sie. Er ist der einzige wirkliche Herr und König des Volkes; alle, die vor ihm gekommen sind, sind Diebe und Räuber. Dabei denkt er weder an die Schriftgelehrten noch an die Propheten. Daß die Schriftgelehrten die Herde geraubt und gemordet hätten, wäre eine leidenschaftliche Übertreibung, wie sie Jesus sonst nie in den Mund gelegt wird; und daß er die Propheten so nennt, ist bei seiner sonstigen Stellung zur Schrift ausgeschlossen. Aber er vergleicht sich weder mit den Schriftgelehrten noch mit den Propheten, weil er sich gar nicht in eine Reihe mit ihnen stellt. Der Christus des Johannesevangeliums ist weder das eine noch das andere, er ist ein König, und deshalb stellt er sich

¹⁾ 18, 20. — ²⁾ 3, 27 ff. — ³⁾ 10, 11 ff.

den Herrschern¹⁾ gegenüber, von denen er ohne jede Übertreibung sagen kann, daß sie in blutigen Kriegen das Volk an sich zu reißen versucht und es zerfleischt und ausgezogen haben. Er dagegen ist der Christus und als solcher der einzige berechtigte Herr und König des Volkes; er schindet es nicht, sondern versorgt es. Das Volk ist sein Eigentum, darum ist im Eingang²⁾ an das Volk Israel gedacht, wenn es heißt: er kam in sein Eigentum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf.³⁾ Er sieht deswegen im Evangelium das Volk auch immer als sein Eigentum an, an welches er, und er allein ein göttliches Recht hat: niemand kann die Schafe aus seiner Hand reißen. Er stirbt für das Volk und für die Kinder Gottes, die in der Diaspora leben. Obgleich er von seiner Messianität nicht öffentlich spricht, und obgleich er sich bewußt ist, weit mehr zu sein, als der Messias, so ist es ihm doch mit seinem messianischen Amt Ernst. Er spielt nicht damit, denn es ist ja ein ihm von Gott gegebener Beruf. Zu diesem Beruf bekennt er sich deswegen durch den Einzug in die Stadt. Zwar hebt Johannes den Anteil des Volkes an dieser Tat viel stärker hervor, als die Absicht Jesu. Er will aber damit nicht sagen, daß Jesus wider seinen Willen vom Volk dazu gedrängt worden sei und sich die Begrüßung nur habe gefallen lassen. In seiner Darstellung fügt sich Jesus niemals dem Willen der Menschen. Auch vor dem Statthalter bekennt er sein Königtum, und er stirbt dafür.

Wie bei den Synoptikern, so nennt sich Jesus auch bei Johannes den Sohn des Menschen. Nur mit dem Unterschied, daß der Name seltener vorkommt. Trotzdem ist er auch bei

¹⁾ Richtig Herder, Von Gottes Sohn der Welt Heiland: Das Bild des Hirten war für die Christengemeine treffender, als das alte Bild eines Königs selbst ihr sein konnte. Ursprünglich waren die Könige ja selbst Hirten der Völker gewesen.

²⁾ 1, 11. — ³⁾ Vgl. Zahn zu der Stelle.

Johannes eine charakteristische Selbstbenennung Jesu. Der Sprachgebrauch entspricht in den wesentlichen Grundzügen durchaus dem, der sich in den Synoptikern findet. Der Name findet sich nur im Munde Jesu, niemals, weder als Anrede noch als Bekenntnis im Munde der Jünger oder des Volkes. Nie wird von ihm als dem Menschensohne gesprochen, es wird immer nur erzählt, daß er selbst sich so nannte. Dadurch unterscheidet sich diese Selbstbezeichnung in bedeutsamer Weise von dem Titel Sohn Gottes. Wenn in der Gemeinde dieser Name Jesu nicht wiederholt wird, so liegt darin das Urteil, daß nur er allein ein Recht hat, sich so zu nennen. Das kann natürlich nicht an dem hohen Anspruch liegen, der sich mit dem Titel verbindet. Denn kein Bedenken hindert die Gemeinde, Jesu den viel höheren Titel Sohn Gottes beizulegen. Eher erklärt sich diese Zurückhaltung daraus, daß der Titel die Niedrigkeit Jesu ausspricht und also ein Ausdruck seiner Demut ist. Das Selbstbekenntnis des Sohnes Gottes wird wiederholt, der Selbstverleugnung Jesu, die man in dem Namen Menschensohn fand, hielt die Gemeinde sich nicht ebenso berechtigt zuzustimmen. Aus einer solchen Empfindung würde sich das Verschwinden des Namens erklären.

Auffallend war offenbar schon damals, wenn auch nicht in gleicher Weise wie für uns,¹⁾ die Eigentümlichkeit Jesu, mit diesem Ausdruck von sich selbst in dritter Person zu reden. Das ist eine ihm eigentümliche Ausdrucksweise, welche darum überliefert wird. Eine geläufige ohne weiteres verständliche messianische Bezeichnung kann das Wort nach Johannes so wenig wie nach den Synoptikern gewesen sein. Denn während Jesus es vermeidet, sich öffentlich den Messias, oder den Sohn Davids zu nennen, nennt er sich mit einer Betonung, die auffallend gewesen sein muß, den Menschensohn. Trotzdem der

¹⁾ Schlatter, Neutest. Theol. I, S. 463, Anm. 1.

Ausdruck nicht unmittelbar durchsichtig gewesen sein kann, ist er aber auch nach Johannes von Jesus im messianischen Sinne gemeint. Er ist ein messianisches Selbstbekenntnis, das den Hörern weder unmittelbar verständlich ist, noch sein soll, und welches Jesus eben darum bevorzugt. So gebraucht es Jesus deutlich in der Frage an den geheilten Blinden: Glaubst du an den Sohn des Menschen?¹⁾ Und aus der Antwort des Geheilten ergibt sich, daß er darunter den messianischen Titel versteht und sich nur fragt, wem er gebührt. Ebenso versteht das Volk²⁾ den Titel messianisch. Dem Worte Jesu, daß der Menschensohn erhöht werden müsse, hält man das messianische Dogma entgegen: der Christus bleibt auf ewig. Aber gerade daran knüpft sich wegen dieses Widerspruches die Frage, was denn eigentlich mit dem Worte Menschensohn gemeint sein soll. Der Titel ist also als messianische Bezeichnung gemeint, wenn auch nicht als deutliche, und wird deshalb auch als solche verstanden, wenn auch nicht mit Sicherheit. Durch den Gebrauch des Titels verleugnet Jesus den Grundsatz nicht, von seiner Messianität nicht öffentlich zu sprechen. Auffallend war auch für den palästinensischen Sprachgebrauch,³⁾ daß der Ausdruck durch den Artikel bestimmt wird. Jesus nennt sich nicht einen Menschensohn, sondern den Menschensohn, genau so, wie er sich nicht einen Sohn Gottes, sondern den Sohn Gottes nennt. Wie er mit dem zweiten Ausdruck sagt, daß er etwas, was von allen Israeliten gilt, in einem ihm allein eigenen Sinne ist, so sagt er mit dem ersten Ausdruck, daß er etwas, was von jedem Menschen gilt, in einer ihm allein eigentümlichen Weise ist: jedermann ist ein Menschenkind: Jesus ist der Menschensohn.

Das ist auch im damaligen Sprachgebrauch nicht ohne weiteres identisch mit dem Ausdruck: der Mensch.⁴⁾ Sondern das Wort

¹⁾ 9, 35. — ²⁾ 12, 34. — ³⁾ Schlatter a. a. O. — ⁴⁾ Schlatter 467, Anm. 1.

drückt die Abstammung von Menschen aus, wie der parallele Ausdruck die Abstammung von Gott. Aus der Abstammung ergibt sich die Zugehörigkeit. Diese Untersuchung geht immer von der Voraussetzung aus, daß die beiden Titel, der Sohn Gottes und der Menschensohn absichtlich genau parallel formuliert sind. Die Analogie tritt so deutlich hervor, daß sie unmöglich absichtslos sein kann. Und gerade durch diesen Parallelismus wird der Gegensatz beider Ausdrücke stark betont. Damit drückt dieses Begriffspaar die Doppelgestalt des Selbstbewußtseins Jesu stark aus. Gleichzeitig ist er der Sohn Gottes und der Menschensohn. Er stammte von Gott ab und von Menschen, gehört zu Gott und zur Menschheit, und in beiden Eigenschaften ist er der Messias: daß Jesus mit dem Namen ausspricht, daß er ein Mensch, und zwar ein besonderer Mensch ist, oder, daß es für ihn eine besondere Bedeutung hat, Mensch zu sein, das zeigt sehr deutlich die Stelle 5, 27. Gott hat dem Sohne die Vollmacht gegeben, das Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist. Keine Stelle gibt einen deutlicheren Einblick in den Sinn, welchen das Wort nach Johannes hat, als diese. Die Voraussetzung ist, daß der Sohn Gottes als solcher der Richter ist. Er kann es aber nur sein, weil er der Menschensohn ist. Um Richter der Menschen zu sein, muß er selbst Mensch sein.¹⁾ Nur durch ihresgleichen, durch einen Menschen richtet Gott die Menschheit.²⁾ Wie er nach Matthäus gerade als Menschensohn ein Recht hat, die Sünden auf der Erde zu vergeben, wie er nach dem Hebräerbriefe nur als Mensch Hoherpriester sein kann, so muß nach Johannes der Sohn Gottes Mensch sein, um Richter sein zu können, wie andererseits nicht jeder Mensch zum Richter befähigt ist, sondern nur der Sohn Gottes.

¹⁾ Anders Seine 582.

²⁾ Vgl. die treffende Ausführung Holzmann II, 477.

Weil dieser Mensch der Sohn Gottes ist, so ist er der Menschensohn.

Ein weiterer Beweis dafür, daß der Ausdruck die Menschlichkeit des Sohnes Gottes hervorhebt, ist sein Gebrauch im 6. Kapitel. Hier kehrt er regelmäßig wieder, denn hier handelt es sich um Jesu Fleisch und Blut, d. h. um seine Menschlichkeit, gerade im Unterschiede von dem Geist, der ihm als dem Sohne Gottes gehört. Fleisch ist er als der Menschensohn.

An den übrigen Stellen findet sich der Ausdruck im Zusammenhange mit der Erhöhung¹⁾ oder der Verherrlichung²⁾ oder der Himmelfahrt³⁾ Jesu, endlich in dem Bild, daß über ihm der Himmel offen steht.⁴⁾ Der Menschensohn und der Himmel werden absichtlich nebeneinander gestellt. An einigen Stellen⁵⁾ wird es deutlich, daß die Aussage in Kontrast zum Subjekt gestellt wird. Der Menschensohn, trotzdem er als solcher auf Erden ist, ist doch gleichzeitig als solcher im Himmel.⁶⁾ Derselbe Kontrast, der hier am deutlichsten ausgedrückt wird, liegt in allen den Stellen, in denen von der Erhöhung, Verherrlichung und Himmelfahrt Jesu die Rede ist. Sie alle sollen sagen, daß diese Aussagen von Jesus gelten, obwohl er Menschensohn ist. Gleichzeitig aber stehen sie in Übereinstimmung damit, daß er der Menschensohn ist. Im Widerspruch dazu stehen sie nur äußerlich, weil er ja äußerlich nichts ist als ein Mensch, Fleisch und Blut. In Übereinstimmung stehen sie innerlich, denn er ist der Menschensohn, der Messias.⁷⁾ Der Ausdruck bezeichnet also die Messianität Jesu oder seine Gottessohnschaft als eine in seiner Menschlichkeit verborgene.

¹⁾ 3, 14; 8, 28; 12, 34. — ²⁾ 2, 23. — ³⁾ 3, 13; 6, 62. — ⁴⁾ 1, 51.

⁵⁾ 1, 51 besonders aber 3, 13 und auch 6, 62.

⁶⁾ Holzmann 2. 476 Anm. 3. — ⁷⁾ Seine 582.

Indem Jesus den messianischen Beruf ergreift, bekennt er sich zu Israel. Er gehört zum Volke Israel und zur Gemeinde der Juden.¹⁾ Die Samariterin erkennt ihn als Juden,²⁾ und Jesus selbst bekennt sich auch religiös zum Judentum: das Heil kommt von den Juden.³⁾ Als Jude ist er daran zu erkennen, daß er zum Tempel pilgert. Weil er ein Jude ist, nimmt er an den Festen der Juden teil.⁴⁾ Wenn Johannes durch seine ganze Darstellung die Beteiligung Jesu an den Festen so stark hervorhebt, so ergibt sich daraus, wie bedeutsam ihm das Judentum Jesu ist. Aus keiner der Tendenzen, die dem Evangelisten untergeschoben worden sind, läßt sich erklären, daß er die Festreisen Jesu konstruiert haben soll. Das ist auch nicht so zu verstehen, als hätte Jesus sich der Gemeinde angepaßt. Die Tempelreinigung beweist auch für Johannes, daß Jesus den Tempel als das Haus seines Vaters ansieht und die Pflicht der Reinigung des Tempels ernster nimmt als die Priester. Er ist ein besserer Jude als sie alle; darum ist die Schrift für ihn Autorität. Die Überzeugung, daß sie nicht aufgelöst werden kann, teilt er mit seinen Gegnern.⁵⁾ Die Meinung, daß die jüdische Schriftforschung als solche ewiges Leben bringe, verwirft er freilich ebenso wie Paulus. Insofern aber ist sie richtig, als die Schrift das Zeugnis Gottes für ihn ist. Als solche steht sie als der zweite vom Gesetz geforderte Zeuge neben den Werken, durch welche der Vater für ihn zeugt. Sie dient Jesus, indem sie an ihn gläubig macht. Aber neben dieser vorbereitenden hat sie eine selbständige Stellung. Auch er dient ihr, indem er an sie gläubig macht. Die Jünger glaubten der Schrift und den Worten, welche Jesus sagte.⁶⁾ Jesus beruft sich deswegen für sein eignes Wort auf die Schrift,⁷⁾ und zwar nicht nur dem

¹⁾ Zum Folgenden vergleiche meine Abhandlung: Neutest. Studien. Georg Heinrici gewidmet. S. 147.

²⁾ 4, 9. — ³⁾ 4, 22. — ⁴⁾ 5, 1. — ⁵⁾ 10, 35. — ⁶⁾ 2, 22. — ⁷⁾ 7, 38.

Lütgert, Johannische Christologie.

Volke gegenüber, er tröstet auch sich selbst über den Verrat des Judas damit, daß die Schrift erfüllt werden müsse.¹⁾ In seinem Konflikt mit den Juden hat er Moses auf seiner Seite, und das Volk hat ihn gegen sich. Nur darum glauben sie seinen Worten nicht, weil sie den Schriften des Moses nicht geglaubt haben.²⁾ Ebenso hat er Abraham für sich, während die Juden nicht wirklich Abrahams Kinder sind, wie sie behaupten.³⁾ Er verwirft also die Berufung auf die Gesetzgebung des Moses und auf den Vater Abraham nicht; vielmehr wirft er den Juden vor, daß sie sich auf Moses berufen, ohne ihm zu gehorchen⁴⁾ und daß sie Abrahams Kinder sein wollen, ohne seine Werke zu tun.⁵⁾ Er hat Moses und Abraham für sich und ist, um sein eignes Wort zu gebrauchen, wahrhaftig ein Israelit, in welchem kein Falsch ist. Sein Vater ist der, von dem sie behaupten, daß er ihr Gott sei.⁶⁾ Er bestreitet ihnen keineswegs, daß sie mit der Schrift die Offenbarung Gottes haben, wohl aber, daß sie durch diese Offenbarung zur Erkenntnis Gottes gekommen sind.⁷⁾

Der einzige Mensch, mit welchem Jesus sich völlig eins weiß, ist Johannes der Täufer, denn er ist ein Prophet. Er hat für die Wahrheit gezeugt,⁸⁾ ganz so wie Jesus.⁹⁾ Alles, was er über Jesus gesagt hat, war wahr;¹⁰⁾ er ist der Zeuge Jesu. Nur nach dieser Seite hin wird er im Johannes-evangelium dargestellt, nur das Zeugnis für den Christus und nicht die Bußpredigt wird wiedergegeben. Dabei wird er als Prophet geschildert, der durch göttliche Offenbarung weiß, wer Jesus ist. Er ist es, der ihn zuerst als den Sohn Gottes erkennt und öffentlich verkündigt,¹¹⁾ als das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt wegnimmt,¹²⁾ als den, der von

1) 13, 18; 17, 12. — 2) 5, 45. — 3) 8, 40 ff.

4) 7, 19. — 5) 8, 39. — 6) 8, 54. — 7) 7, 28; 8, 55.

8) 5, 33. — 9) 18, 37. — 10) 10, 41. — 11) 1, 34. — 12) 1, 29.

oben gekommen ist und bezeugt, was er gesehen und gehört hat.¹⁾ Dies alles weiß er durch den Geist Gottes, den er als Prophet hat; als solchen erkennt Jesus ihn an. Der Prophet bildet im Evangelium das Gegenstück zu den Schriftgelehrten, und zwar dadurch, daß er frei ist von allem Ehrgeiz. Wie der Ehrgeiz der typische Charakterzug der Schriftgelehrten im Johannesevangelium ist, so ist die Freiheit von jedem Ehrgeiz der hervorstechende Zug, durch welchen der Täufer charakterisiert wird. Er wird durch diesen einen Zug vollständig individualisiert. Die Synoptiker schildern seine äußere Erscheinung und seine Bußpredigt, seine Persönlichkeit charakterisieren sie nicht. Er ist bei ihnen wirklich nur eine Stimme eines Predigers. Johannes gestattet einen Blick in sein Inneres: er ist ohne Hochmut, ohne Ehrgeiz, neidlos tritt er dem Größeren den Erfolg ab. Wie mißversteht man den Evangelisten doch, wenn man in dieser Charakteristik eine Herabsetzung des Täufers sieht. Allerdings stellt er ihn tief unter Jesus, aber nur darum, weil der Täufer selbst sich freiwillig und mit Freuden unter Jesus stellt.²⁾ Diese Demut des Täufers erkennt Jesus an. Es herrscht zwischen beiden volle Wahrheit; die Demut des Täufers ist Wahrheit und das Selbstbewußtsein Jesu auch. Der Täufer ist ein Mensch, und obwohl sein Zeugnis Wahrheit ist, so genügt es doch für Jesus nicht, sein Zeuge kann allein Gott sein.³⁾ Trotzdem gehört für die Geschichtsdarstellung des Johannes der Täufer zum Christus. Das Evangelium stellt dar, wie Jesus durch ihn offenbar wird. Aber weil der Täufer für ihn ein wirklicher Prophet ist, so nennt er Jesum gleich bei

¹⁾ 3, 31.

²⁾ Viel treffender als die Urteile, die man in neueren Kommentaren lesen muß, sagt Herder, Von Gottes Sohn der Welt Heiland: „überhaupt wird das Verhältnis zwischen Johannes und Jesu von unseren Evangelisten mit Hochachtung gegen Johannes und Zartheit des Gemüts vorgetragen.“

³⁾ 5, 33 ff.

seinem höchsten Namen. Er lehnt den Christustitel für sich ab; aber er wendet ihn nicht ausdrücklich auf Jesum an; er nennt ihn mit seinem höchsten Namen: das Lamm und den Sohn Gottes.

Das Judentum Jesu und seine Messianität gehören zusammen. Weil er der Messias ist, so muß er auch Jude sein, denn der Messias ist der König Israels, der König der Juden. Die Gottessohnschaft Jesu dagegen, welche mit seiner Messianität zusammengehört, ist tiefer und weiter als seine Messianität. Man definiert das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander nicht richtig, wenn man sagt, daß der eine Begriff sein Verhältnis zu Gott, der andere seine Stellung zur Welt oder zu Israel bezeichne. Freilich ist der Sohnesbegriff der übergeordnete und darum auch im Bewußtsein Jesu der tiefere. Jesus ist vor allen Dingen zuerst und zuhöchst der Sohn Gottes. Der Gott, dessen Sohn er ist, ist der Gott Israels, Israel ist sein Eigentum. Darum ist Jesus als der Messias der König Israels, Israel ist sein Erbe. Aber der Gott Israels ist der Gott der Welt, darum dehnt sich das Machtbewußtsein des Sohnes Gottes über Israel aus auf die Welt. Der Messias ist der König Israels, der Sohn Gottes ist der Herr der Welt. Freilich ist Jesus der Messias, aber er ist mehr als das, und in diesem „mehr“ liegt die Tragik seiner Geschichte. Nicht darin liegt sie, daß er der Messias sein will, noch weniger darin, daß er der Messias sein soll und nicht will, oder sein will und nicht ist, sondern darin, daß er mehr ist und sein will als der Messias. Der Begriff des Messias ist freilich religiös und nicht etwa politisch, aber er ist israelitisch und partikularistisch. Der Begriff des Sohnes Gottes ist universalistisch.

Auch der Ausgangspunkt des Konfliktes, der sich an diesen Anspruch anknüpft, ist derselbe wie bei den Synoptikern,

nämlich die Freiheit Jesu vom Gesetz.¹⁾ Der Anstoß, welchen Jesus durch seine Freiheit vom Gesetz gibt, wird nach der Art des Johannes an einem einzigen Beispiel erläutert, dieses aber hat für seine Geschichtserzählung entscheidende Bedeutung.²⁾ Es handelt sich, wie bei den Synoptikern, um die Freiheit Jesu vom Sabbat. Er nimmt sie auch bei Johannes ganz unwillkürlich und unreflektiert in Anspruch und begründet sie erst, nachdem sie ihm zum Vorwurf gemacht worden ist. Er begründet sie ganz wie bei den Synoptikern; nicht mit einer Kritik des Gesetzes und auch nicht mit einer Polemik gegen die pharisäische Auffassung des Sabbatgebotes. Darum vertritt er den Juden gegenüber auch nicht ein allgemeines Recht auf Freiheit vom Gesetz. Vielmehr nimmt er die Freiheit als das Vorrecht des Sohnes für sich in Anspruch. Gegen diese Auffassung des Wortes protestiert freilich Zahn lebhaft. „Eine üble Mißdeutung dieser seiner Verteidigung gegen die Anklage der Gesetzesübertretung ist die noch immer nicht ausgestorbene Meinung, daß Jesus hiermit für sich als den Messias oder den Sohn Gottes ein Sonderrecht beanspruche.“ Allein was Jesus hier vom Sohne sagt, ist in keiner Weise allgemeingültig. Auch Zahn gibt zu: „Allerdings ist es nicht bedeutungslos, daß

¹⁾ 5, 17 ff.

²⁾ Weizsäcker bemerkt hierzu S. 521: „Aber das ist auch alles, was noch einigermaßen an jene Streitigkeiten erinnert. Und nicht nur diese sind in den Hintergrund getreten, sondern was die Hauptsache ist, Jesus selbst hat überhaupt keine Stellung zum Gesetz, es ist für ihn nicht vorhanden . . . Nur in einer Zeit, die den Kampf und die Frage des Gesetzes völlig hinter sich hatte, konnte dieses Bild von Jesus entworfen und diese Lehre vorgetragen werden.“ Aber Kap. 5 nimmt bei Johannes keine untergeordnete Stellung ein, die ganze Rede Jesu ist durch seine Freiheit vom Gesetz veranlaßt und begründet. Dieselbe und das ganze Kapitel zeigt, wie es dadurch zum Bruche kam. Ferner wird in Kap. 7 der Konflikt des 5. Kap. wieder aufgenommen und Kap. 9 bringt noch einmal einen Sabbatkonflikt. Angesichts dieser Sachlage muß man Weizäckers Behauptung grundlos nennen.

Jesus in dieser kurzen Verteidigung seiner anstößig befundenen Liebestat Gott seinen Vater nennt“ . . . „Obwohl der Gedanke der Gottessohnschaft aller Israeliten geläufig genug und auch dies bei den Juden jener Zeit nicht unerhört war, daß der Einzelne Gott seinen Vater nannte, so erkannten sie doch richtig, daß Jesus im Gegensatz zu ihnen für sich persönlich Gott als seinen Vater in Anspruch nehme.“

Nicht nur aus dem Ausdruck „der Sohn“, sondern aus der Aussage selbst ergibt es sich, daß die Juden Jesum ganz richtig verstehen, wenn sie erkennen, daß er hier von einer ihm allein eignen Sohnschaft redet. Er sagt freilich nicht, daß er als der Messias frei ist vom Gesetz, aber daß er als der Sohn Gottes frei ist; frei vom Sabbatgebot ist der Sohn, weil auch der Vater am Sabbat wirkt. Seine Freiheit ist die Folge seiner Gemeinschaft mit dem Vater. Wegen dieser seiner Abhängigkeit vom Vater kommt er durch seine Freiheit vom Gesetz auch nicht in die Gefahr zu sündigen. Seine Freiheit hat nichts mit Gesetzlosigkeit gemein, denn sie hat ihren Grund gerade in ihrem völligen Gehorsam gegen Gott; er kann gar nichts tun, was er den Vater nicht tun sieht. Das Zeugnis des Vaters für ihn, für seine Gottessohnschaft und damit die Legitimation seiner Freiheit sind seine Werke.¹⁾ Auch aus dem weiteren Beweis ergibt es sich, daß er von einem Vorrechte spricht, welches ihm allein als dem Sohne eigen ist. Da die am Sabbat geschehene Tat ein Wunder ist, so ist sie ein Zeugnis Gottes für ihn. Ohne Gott hätte er sie nicht zu tun vermocht, in ihrer wunderhaften Art trägt sie mit dem Merkmal des göttlichen Ursprungs auch das Zeichen des göttlichen Rechtes an sich: sie konnte nicht im Gegensatz gegen Gott, sondern nur in der völligen Abhängigkeit von ihm geschehen. Jesus erfährt nicht aus dem Gesetz den Willen Gottes und die

¹⁾ 5, 36.

Regel seines Wirkens, sondern durch seine direkte, durch das Gesetz nicht vermittelte Gemeinschaft mit Gott. Die Gewähr für das Recht seiner That liegt also nicht in ihrer Übereinstimmung mit dem Gesetz, sondern in dem Gehorsam Jesu gegen Gott. Indem er nur tut, wozu Gott ihm Antrieb und Kraft gibt, ist er gewiß, in der Bahn des Willens Gottes zu bleiben. Hierin besteht seine Freiheit vom Gesetz. Die Begründung derselben in seiner Abhängigkeit von Gott erhebt ihn über die Gefahr, durch seine Freiheit vom Gesetz sich auch von Gott zu emanzipieren.

In derselben Weise wird Jesu Freiheit 8, 35 bestimmt. Als der Sohn ist er den Knechten gegenüber der Freie. Indem die Unfreiheit des Knechtes durch den Gegensatz seiner Stellung zu der des Sohnes erläutert wird, wird klar, daß die Freiheit in dem Verhältnis zu Gott gesehen wird. Wie die Unfreiheit des Knechtes damit beschrieben wird, daß er nicht immer im Hause bleibt, so soll mit den Worten, daß der Sohn auf immer bleibt, dessen Freiheit bezeichnet werden. Sie besteht in der Freiheit von jeder ihn von Gott scheidenden Schranke, in der ungehemmten, dauernden Gemeinschaft mit Gott, die auch in seiner irdischen Existenz nicht beschränkt ist: er „bleibt in des Vaters Hause“.

Aus dieser Freiheit des Sohnes vom Gesetze erklärt es sich, daß Jesus im Evangelium das Gesetz immer als das Gesetz der Juden bezeichnet. „Moses hat euch das Gesetz gegeben“,¹⁾ „in eurem Gesetz steht geschrieben“²⁾ und zu den Jüngern heißt es: „in ihrem Gesetz ist geschrieben“.³⁾ Das Gesetz ist ein Gesetz der Juden. Damit soll nicht gesagt sein, daß es von den Juden stammt — es ist ja durch Moses den Juden gegeben worden.⁴⁾ Indem Jesus es „euer Gesetz“ nennt, stellt er es nicht in Gegensatz zu dem Gesetze Gottes,

¹⁾ 7, 19. — ²⁾ 8, 17; 10, 34. — ³⁾ 15, 25. — ⁴⁾ 1, 16.

sondern er spricht damit seine und seiner Jünger Freiheit vom Gesetze aus. Es ist ein von Gott den Juden, aber nicht dem Sohne gegebenes Gesetz. Jesus unterscheidet damit das Gesetz von der Schrift. Von ihr ist er nicht in demselben Sinne frei wie vom Gesetz. Das Gesetz gilt Israel, aber es gilt dem Sohne nicht, und darum hat es auch keine universalistische Bedeutung. Der Ausdruck „euer Gesetz“ entspricht durchaus dem Worte „mein Vater“. Das Gesetz gehört wie der Messias zu Israel, dem Sohne Gottes aber gehört die Welt.

2. Die Wirksamkeit Jesu in der Welt.

Weil Jesus als Gottes Sohn Messias ist, so hat er auch noch andre Schafe, welche nicht aus dieser Hürde sind;¹⁾ er will nicht nur Israel gewinnen, sondern die Welt. Dem Sohne Gottes gilt, was Psalm 2 geschrieben steht: ihm gibt der Vater die Enden der Erde zum Eigentum. Die Spannung zwischen Judentum und Universalismus, durch welche das Leben des Paulus zum Kampf geworden ist, beginnt schon im Leben Jesu mit der Vertiefung des messianischen Bewußtseins zum Sohnesbewußtsein, denn in dem Begriff der Welt, wie er im Johannesevangelium gebraucht wird, liegt zunächst der Universalismus; der Vater hat den Sohn in die Welt gesandt²⁾ und er hat ihm die Aufgabe gegeben, die Welt zu erretten.³⁾ Deswegen wird Jesus, sobald er außerhalb Israels Glauben findet, als der Erretter der Welt begrüßt.⁴⁾ Indem er sich auch der Samaritaner annimmt, beweist er, daß die Errettung der Welt sein Ziel ist. Die Errettung geht zwar von den Juden aus, aber sie ist eine Errettung der Welt.⁵⁾ Damit ist der messianische Gedanke mit dem Sohnesgedanken verbunden.

¹⁾ 10, 16. — ²⁾ 17, 18; 18, 37. — ³⁾ 3, 17; 12, 47. — ⁴⁾ 4, 42.

⁵⁾ 4, 22 und 42.

Nicht nur in diesem universalistischen Ziele liegt eine Überbietung des messianischen Gedankens, sondern auch in der Errettung. Indem ihm diese gegeben ist, ist es ihm verwehrt, die Welt zu richten. Das Judentum aber erwartet den Christus als den Richter der Welt. Jesus aber ist nicht gesandt, um die Welt zu richten; er darf nicht richten, sondern soll retten. Bei Johannes gehören wie bei Paulus der Universalismus und die Gnade zusammen. Die Gnade ist ihrem Wesen nach universalistisch; sie steht darum bei Johannes genau so wie bei Paulus dem Gesetz gegenüber.¹⁾ Das Gesetz ist durch Moses gegeben worden, und zwar dem Volke Israel. Die Gnade aber wurde durch Jesus Christus, und zwar gilt sie der ganzen Welt. Gnade ist die Errettung der Welt deshalb, weil sie darin besteht, daß Jesus die Sünde der Welt wegnimmt;²⁾ er richtet die Sünde nicht, sondern er beseitigt sie. Damit ist also deutlich ausgesprochen, was für einen Inhalt der Begriff „Erretter der Welt“, der ebenfogut eine Vorgeschichte hat, wie die Begriffe Sohn Gottes und Messias, für Johannes hat. Die Welt ist ihm zunächst das Ziel der Errettung und der Gegenstand der Gnade Christi. Dies ist sie deshalb, weil sie Gegenstand der Liebe Gottes ist. Man darf nicht vergessen, daß dies die höchste und beherrschende Aussage über die Welt ist, welche sich bei Johannes findet.³⁾ Wie er auch sonst die Welt beurteilen mag, über dem allen steht die Grundtatsache, daß Gott nicht nur das Volk Israel, sondern die Welt liebt. Wie sich die Liebe des Vaters zu dem Sohne darin offenbart, daß er dem Sohne alles gibt, so offenbart sich die Liebe Gottes zur Welt darin, daß er der Welt den Sohn gibt. Damit ist ihm seine Aufgabe gegeben, die Welt zu erretten.

¹⁾ 1, 16. — ²⁾ 1, 29.

³⁾ Vgl. Weber, Die Vollendung des Neutest. Glaubenszeugnisses durch Johannes. S. 27 f.

Gott liebt die Welt darum, weil sie sein Werk ist, und Jesus Christus bringt ihr die Gnade Gottes, weil die Welt durch ihn wurde.¹⁾ Schöpfung und Errettung werden also eng miteinander verbunden. Weil Gott durch sein Wort die Welt geschaffen hat, so errettet er sie auch durch sein Wort. Es ist also vollkommen klar, daß dem Evangelisten jeder Dualismus fernliegt.

Darin, daß die Liebe Gottes zur Gnade des Sohnes wird, und darin, daß er seine Schöpfung errettet, liegt schon eine zweite Reihe von Urteilen über die Welt. Freilich ist Gott der Schöpfer der Welt und der Sohn Gottes ihr Erretter. Aber der Teufel ist der Fürst der Welt.²⁾ Die Menschen tun deshalb den Willen des Satans.³⁾ Darum erkennt die Welt Jesum nicht;⁴⁾ sie haßt ihn⁵⁾ und die Seinigen.⁶⁾ Der Feind, der ihm gegenübersteht, ist nicht der Kaiser und das römische Reich, gegen das sich nach jüdischer Meinung der Christus auflehnen muß;⁷⁾ auch nicht der Hohepriester, die Pharisäer und die Juden, sondern der Teufel und die Welt. Das Selbstbewußtsein des Sohnes Gottes bekommt seinen Umfang und seine Tiefe durch den Gegensatz, in den er tritt: sein Feind ist der Teufel. Er kommt im Evangelium nicht häufig vor. Sehr merkwürdig ist, daß diejenige Form des Kampfes mit dem Teufel, auf welche in den synoptischen Evangelien so großer Wert gelegt wird, bei Johannes gar nicht zur Darstellung kommt, nämlich die Vertreibung der Dämonen. An die Stelle dieser Erzählungen tritt bei Johannes ein einziges Wort Jesu.⁸⁾ Die wahre satanische Befessenheit, von welcher Jesus befreien will, ist nicht Krankheit, sondern Haß und Lüge. Nach Johannes gibt es für die Menschheit überhaupt keine volle Selbständigkeit, alle Liebe und Wahrheit kommt von

¹⁾ 1, 10. — ²⁾ 12, 31; 14, 30; 16, 11. — ³⁾ 8, 41 und 44.

⁴⁾ 1, 10. — ⁵⁾ 7, 7. — ⁶⁾ 15, 19. — ⁷⁾ 19, 12. — ⁸⁾ 8, 44.

oben und jedes gute Werk ist in Gott getan, wer auf die Wahrheit hört, der ist aus Gott. Ebenowenig wie im guten Werk ist der Mensch in seiner Sünde unabhängig und frei. Bosheit, Haß, Lüge, Unglaube sind aus dem Teufel. Die Sünde hat ihren Sitz im Fleisch, aber ihren Ursprung in der Welt und schließlich im Teufel. Dieser Zusammenhang mit dem Satan fällt nicht in das Bewußtsein des Menschen.¹⁾ Daß die Juden ihre Feindschaft gegen Jesus vom Teufel haben, das kommt ihnen nicht zum Bewußtsein, sie weisen deswegen Jesu Angebot, sie vom Teufel zu befreien mit Entrüstung zurück.²⁾ Auch Jesus selbst nennt seine bewußte Abhängigkeit von Gott ein Sehen Gottes, vermeidet aber diesen Ausdruck für die Abhängigkeit der Juden vom Teufel absichtlich, um auszudrücken, daß dieses Verhältnis nicht in die Wahrnehmung des Menschen fällt.³⁾ Er muß deshalb gewarnt werden. Der Satan ist in jeder Beziehung das finstere Gegenstück des Sohnes Gottes. Durch den Satan ist Haß und Lüge in die Welt gekommen, durch den Sohn Gottes Gnade und Wahrheit. Dadurch, daß der Satan der Fürst der Welt ist, wird die Errettung der Welt zu einem Kampf. Gewonnen wird die Welt nur dadurch, daß sie besiegt wird.⁴⁾ Dem Fürsten der Welt gehört nichts in Jesus.⁵⁾ Weil keine Sünde in ihm ist, so hat auch der Satan keine Macht über ihn; er steht deswegen dem Satan mit dem Bewußtsein vollkommener Überlegenheit gegenüber. Sein Machtbewußtsein erlischt auch dem Satan gegenüber nicht, ja es erreicht im Kampfe mit ihm seine Höhe. Auch darum liegt dem Evangelisten jeder Dualismus fern. In dem Augenblick, in welchem Jesus den tiefsten Gehorsam leistet, und durch Einwilligung in sein Sterben die schwerste Versuchung überwindet, und den Willen des Fleisches ganz preisgibt, in

¹⁾ Schlatter II, 119. — ²⁾ 8, 40. — ³⁾ 8, 38. — ⁴⁾ 16, 33.

⁵⁾ 14, 30.

diesem Augenblick ergeht das Gericht über die Welt, und der Fürst der Welt wird herausgeworfen, nämlich aus dem Himmel, wo er als der Verkläger der Welt steht.¹⁾ Den Sieg über die Welt und den Satan sieht also Johannes wie die Synoptiker im Gehorsam Jesu, nur daß er den entscheidenden Akt des Gehorsams nicht in der Versuchungsgeschichte, sondern in der Einwilligung Jesu in sein Sterben sieht. Indem er dadurch seine Einigung mit Gott vollendet hat, ist auch seine Überlegenheit über den Satan vollkommen. Äußerlich freilich unterliegt Jesus, denn der Verrat ist ein Werk des Satans.²⁾ Der Hirte muß im Kampfe mit dem Wolf sein Leben lassen,³⁾ aber der Geist überzeugt davon, daß der Tod Jesu in Wirklichkeit ein Sieg Jesu über den Teufel ist.

Durch diesen Charakter der Welt wird die Stellung Jesu zur Welt bestimmt. Während er von der Liebe Gottes zur Welt spricht, richtet er sich selbst nach der Regel, die im ersten Briefe ausgesprochen ist: „Liebt die Welt nicht.“ Er spricht es ausdrücklich aus, daß er wohl für die Jünger, aber nicht für die Welt betet;⁴⁾ aber er ist in die Welt gesandt, um sie zu retten. Wie die Welt durch ihn geworden ist, so bleibt deswegen sein Ziel doch universalistisch; er soll die Welt retten und nicht nur einzelne.⁵⁾ So liegt es ihm denn daran, daß die Welt erkennt, daß er den Vater liebt.⁶⁾ Die Welt soll glauben⁷⁾ und erkennen,⁸⁾ daß der Vater Jesum gesandt hat, während sie es jetzt noch nicht erkannt hat.⁹⁾ Darum bittet Jesus auch nicht, daß der Vater die Jünger aus der Welt nimmt,¹⁰⁾ sondern Jesus sendet sie in die Welt,¹¹⁾ so wie er selbst vom Vater in die Welt gesandt worden ist. Er erwartet, daß der Geist die Welt überführen wird.¹²⁾ Immer also bleibt

1) 12, 31. — 2) 13, 2. 27. — 3) 10, 11. — 4) 17, 9.

5) 3, 17; 12, 47. — 6) 14, 31. — 7) 17, 21. — 8) 17, 23.

9) 17, 25. — 10) 17, 15. — 11) 17, 18. — 12) 16, 8.

das Ziel der Errettung universalistisch, entsprechend dem Gegensatz gegen allen Dualismus, der im Schöpfungsgedanken liegt, und entsprechend dem Machtbewußtsein des Sohnes Gottes. Er will nicht nur das Volk Israel sammeln, auch nicht nur eine kleine Gemeinde, die sich von der Welt zurückzieht, sein Ziel ist universalistisch. Er ist das Licht der Welt.¹⁾ Wie die Welt durch das Wort Gottes geschaffen ist, und wie das Wort Gottes jeden Menschen erleuchtet, so ist auch Jesus das Licht der Welt, das heißt: die Offenbarung Gottes für jedermann. Eben dadurch, daß er Gott offenbart, errettet er die Welt. Schöpfung, Offenbarung und Errettung werden unmittelbar miteinander verbunden. Die beiden Begriffe, welche im Eingang des Evangeliums nebeneinander gestellt werden, werden beide auch im Evangelium selbst auf die Welt bezogen. Wie er das Licht der Welt ist, so gibt er auch der Welt das Leben.²⁾

Jesus 'gibt deshalb die Wirksamkeit an der Welt nicht etwa auf. Der ganze erste Teil des Evangeliums bis zum Schluß des 12. Kap. stellt die Arbeit Jesu an der Welt dar, denn zur Welt gehören ja für den Evangelisten auch die Juden. Der Evangelist stellt die Verkündigung Jesu an typischen Beispielen dar, immer mit der Absicht, sie damit ganz wiederzugeben. Er bringt Gespräche mit einzelnen, öffentliche Reden an das Volk und Reden mit den Jüngern. Aus den Gesprächen Jesu mit einzelnen erzählt er zwei charakteristische Beispiele: das Gespräch mit Nikodemus und das Gespräch mit der Samariterin. Der Oberste der Juden, der Lehrer Israels, der Pharisäer wird in Kontrast gestellt zu der halb heidnischen und zuchtlosen Samariterin. Aber bei dem Schriftgelehrten hat Jesus nur einen halben Erfolg, der durch das zweimalige spätere Auftreten des Nikodemus und durch das Urteil 2, 23

¹⁾ 3, 19; 9, 5; 12, 46; 8, 12. — ²⁾ 6, 33. 51.

und 2, 42 f. angedeutet wird. Die Samaritanerin dagegen gewinnt er, mitſamt der Gemeinde, zu der ſie gehört. Hier hat Jeſus einen durchſchlagenden und vollſtändigen Erfolg. Beide Geſpräche, wie auch die Unterredungen mit den Jüngern, ſind formell dadurch verwandt, daß nach Frage und Einwand der anderen, welche das geringe Maß ihres Verſtändniſſes bekunden, ſehr bald Jeſus allein ſpricht, während der andere ſchweigend zuhört. In beiden Geſprächen will Jeſus den anderen nicht nur belehren, ſondern bekehren, deſwegen beſchränkt ſich Jeſus nicht darauf zu diſputieren und zu dozieren, er wird perſönlich und iſt ſtreng. Nikodemus wird ebenſogut zurechtgewieſen wie die Samariterin, und auch das Geſpräch mit dem Schriftgelehrten ſchließt mit einem verhüllten, aber deutlichen Hinweis auf die Schuld, welche den Schriftgelehrten von Jeſus fernhält,¹⁾ und mit dem Wort, daß nicht das Wiſſen, ſondern das Tun der Wahrheit den Menſchen ins Licht bringt. Auch dieſes Geſpräch wird alſo ſchnell zur Bußpredigt. Auch dadurch unterſcheidet es ſich von jeder Schriftgelehrtendiſputation, daß Jeſus den Zweifel des Nikodemus mit einer kategoriſchen Glaubensforderung beantwortet;²⁾ dabei macht er nicht den Anſpruch, etwas Neues zu ſagen, ſo wenig wie der ſynoptiſche Jeſus. Was er ſagt, das hätte der Schriftgelehrte wiſſen können.

Dieſe Zumutung iſt für das Verſtändnis des Evangeliums ſehr wichtig, aber um ſo merkwürdiger, als Jeſus die Frage nach dem Inhalt ſeiner Verkündigung ſofort mit der Forderung der Wiedergeburt beantwortet. Auch die Frage: Was muß ich tun, um ins Himmelreich einzugehen? gibt Jeſus die Antwort: von oben geboren werden. Mit der Predigt von der Wiedergeburt beginnt er nach dem Johanneſevangelium ſeine Verkündigung, und zugleich faßt er ſie darin zuſammen. Durch

¹⁾ 3, 19 ff. — ²⁾ v. 11 f.

diesen Anfang seiner Predigt wird er charakterisiert. Er stellt das Höchste und Letzte, was er zu sagen hat, an den Anfang, aber er bleibt nicht bei dieser Forderung stehen, denn die Geburt von oben soll nicht eine neue Lehre sein, die er zu bringen hat, sondern eine Aufgabe, die er zu lösen hat. Er erklärt deswegen, wie es zu dem Geistbesitz kommt, durch welchen der Mensch von oben geboren wird, nämlich durch den Sohn Gottes und durch dessen Erhöhung. Auch damit ist die Belehrung noch nicht zu Ende; V. 16 ff. ist nicht eine Meditation des Evangelisten, sondern das Ziel des Gespräches. Jesus zeigt, wie es zum Glauben an den Sohn kommt. Glauben wird ihm der, der ihn liebt, aber lieben kann ihn nur der, der die Wahrheit tut und damit seine Werke in Gott tut. Die Schlußantwort, welche Nikodemus auf die Frage nach dem „Weg“ Jesu erhält, lautet also: die Wahrheit tun. Damit ist schließlich der johanneische Christus mit dem synoptischen einig, welcher auf die Frage: was muß ich tun, um ins Himmelreich einzugehen? antwortet: Tue die Gebote. Auch seine Aufgabe bestimmt sich Jesus nach diesem Gespräch ebenso, wie sie ihm nach dem Synoptiker Johannes der Täufer bestimmt. Nach Johannes bringt er den Geist und damit die Geburt von oben, nach den Synoptikern tauft er mit dem heiligen Geist. Nur der Begriff der Geburt von oben ist dem johanneischen Christus eigentümlich, der Gedanke, daß er den Geist gibt, und dadurch heiligt, ist beiden gemeinsam.

Auch das Gespräch mit der Samariterin handelt vom Geiste. Die religiöse Kluft zwischen beiden Gemeinden überwindet Jesus, indem er sich anbietet. Seine vollkommene Bereitwilligkeit zum Geben, seine Gnade drückt er mit den Worten aus: Bätest du mich, so gäbe ich dir. Wie in der Rede an die Galiläer das Brot Bild ist für sein Fleisch, welches er hingibt, so ist hier das Wasser Bild für den Geist, welchen

er gibt. Die Samariterin wird nicht etwa, wie man es zu verstehen pflegt, als dumm geschildert, sondern als abergläubisch. Zu dem Brunnen geht sie, weil er eine Wunderstätte ist¹⁾ und weil sie sein Wasser für wunderbar, für ein Zaubermittel hält. Die Worte Jesu versteht sie so, daß er sich für einen Zauberer ausgibt, der ihr ein Zaubermittel anpreist und sich anheischig macht, es ihr in wunderbarer Weise zu verschaffen.²⁾ Sie bittet deswegen halb ungläubig, halb abergläubisch um das wunderbare Wasser. Die Schwierigkeit, mit welcher Jesus hier zu tun hat, ist also nicht ein blöder Stumpfsinn, sondern ein grober heidnischer Aberglaube. Jesus überwindet diese Schwierigkeit durch seine wunderbare Menschenkenntnis; denn es ist nicht einfach sein wunderbares Wissen, durch welches er ihr seinen göttlichen Charakter beweist, es ist ja nicht ein beliebiges und gleichgültiges Geheimnis, in das er sich eingeweiht zeigt, sondern er zeigt, daß er sie selber, ihr Vorleben kennt. Wie er von Nathanael etwas wußte, woran er seine Lauterkeit erkannte, so läßt er die Samariterin fühlen, daß er ihren Leichtsinn kennt. Der Erfolg ist aber keineswegs, daß ihr Sündengefühl geweckt wird. Wenn man eine solche erbauliche Kanzelpsychologie in das Gespräch einträgt, so ruft das als Rückschlag Urteile hervor, wie das des letzten Eregeten des Evangeliums: „Seelsorgerische Feinheiten sind in dem Vorgehen Jesu nicht zu rekognoszieren.“³⁾ Solche Urteile erklären sich daraus, daß man die Art Jesu, die Menschen zu behandeln, an dem Schematismus mißt, welchen wir Seelsorge zu nennen pflegen und den man entweder in das Gespräch einträgt, oder mit einem so naiv geäußerten Mißfallen in ihm vermißt. Die Samariterin ist höchst realistisch geschildert und ihre Bekehrung verläuft durchaus nicht nach dem Schema: Sündenerkenntnis, Buße, Glaube. Die Wirkung des Wortes Jesu ist die, daß sie

¹⁾ V. 12. — ²⁾ V. 11. — ³⁾ Bauer zu der Stelle.

merkt, sie hat es nicht mit einem Zauberer zu tun, der wunderbares Wasser vertreibt, sondern mit einem Propheten, der den Menschen ins Herz sieht. Dieser Prophet aber ist ein Jude. Für das Volk stellt sich die Differenz der beiden Gemeinden dar als ein Streit um die Frage, wo man beten soll. Man darf in die Frage nicht in der Weise moderner erbaulicher Psychologie einen tieferen Sinn hineinlegen oder ein persönliches religiöses Motiv hineinlegen, welches der Evangelist nicht andeutet. Dadurch, daß man die Frau idealisiert, wird die Geschichte nicht feiner oder tiefer; man gibt damit nur Anlaß, die Geschichte kritisch zu karikieren, als redeten hier eine völlig stumpfsinnige Frau und ein spekulierender Schriftgelehrter aneinander vorbei. Der Evangelist schildert die Frau ganz realistisch, er deutet nicht an, daß ihr Gewissen erwacht und sich deshalb das Bedürfnis zum Gebet einstellt; denn er nimmt nicht an, daß die Wirkung Jesu mit der Erweckung des Sündenbewußtseins beginnt. Darum ist es auch nicht richtig, ihre Frage so aufzufassen, als wiche sie dem peinlichen Gesprächs aus. Vielmehr schildert er ganz naturgetreu eine halbheidnische Frau, die in naiver Zuchtlosigkeit lebt und dabei den Volkskultus einfach mitmacht. Sie ist abergläubisch, sinnlich, aber doch nicht gottlos. Was Jesus erreicht hat, ist nur dies, daß sie ihre Schuld nicht bestreitet; darin liegt für den Evangelisten schon, daß sie aus der Wahrheit ist. Ferner schenkt sie ihm als einem Propheten das Vertrauen, daß er sagen kann, wo Gott wirklich gefunden wird. Sie hat eine einfache und grobe Wallfahrtsfrömmigkeit. Dem Evangelisten ist es wichtig, daß Jesus bereit und imstande ist, auf dieses halbe Heidentum einzugehen und einzuwirken. Er verleugnet zunächst sein Judentum nicht, versucht aber auch nicht, wie ein jüdischer Proselytenmacher sie zu sich herüberzuziehen, sondern sie zum wahrhaftigen Gebet zu bringen. Eine neue Zeit steht

bevor, in der es auch eine neue Art des Gebetes geben wird, die der Allgegenwart Gottes entspricht. Die Frau versteht, daß Jesus von der messianischen Zukunft spricht, in welcher der Messias die Gemeinde zur wahren Anbetung Gottes sammelt. Auch diese Erwartung gehörte ja zur populären messianischen Hoffnung.¹⁾ Nun gibt sich Jesus als den Messias zu erkennen, und dadurch gewinnt er die Frau. „Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe“ — damit sagt sie, warum sie an seine Messianität gläubig geworden ist. Alle falschen Vorstellungen und Wünsche, die die messianische Hoffnung erregte, hat Jesus ganz einfach dadurch überwunden, daß er ihr als seine Gabe verspricht, sie im Geist und in der Wahrheit beten zu lehren. Diese Verheißung geht weit hinaus über das, was sie gewünscht und erwartet hat. Jesus setzt voraus, daß, wenn sie ihn als den Messias erkannt hat, sie auch bereit sein wird, die Gabe Gottes, welche er zu geben hat, das lebendige Wasser, das Gebet im Geist und in der Wahrheit von ihm zu erbitten und zu nehmen. „Wenn du die Gabe Gottes wüßtest und wer es ist, der zu dir spricht, so würdest du ihn bitten.“²⁾ Darum kommt ihm alles darauf an, den Glauben zu erwecken, daß er der Messias ist, und klarzumachen, welches die Gabe Gottes ist, die er geben will. Moderne seelsorgerliche Methoden, welche zuerst das religiöse Bedürfnis erwecken wollen, und zwar in der Form des Sündengefühls, und sich davon die Geneigtheit zum Glauben an Jesus versprechen, muß man freilich in diesem Gespräch nicht suchen; und für wen nur diese Methode Seelsorge ist, der trägt sie entweder in das Gespräch hinein, oder er vermißt sie mit Bedauern darin. Der Evangelist stellt die Seelsorge Jesu ganz anders dar. Bei ihm setzt Jesus das normale religiöse Bedürfnis nicht voraus, sondern er erweckt es

¹⁾ 3. B. Luk. 1, 75. — ²⁾ V. 10.

erst. Nikodemus kommt nicht mit der Frage zu ihm: Was muß ich tun, um ins Himmelreich zu kommen? oder gar mit der Frage: Wie werde ich wiedergeboren? Erst Jesus bietet ihm, der nichts weiter will, als wissen, was Jesus eigentlich zu sagen hat, die Wiedergeburt an. Die Samariterin kommt nicht mit einem bösen Gewissen zu ihm, und Jesus erweckt auch keine Gewissensnot in ihr. Sie will auch nicht von ihm das wahrhaftige Gebet erlernen, erst Jesus bietet ihr dies an und macht sie willig, auf ihn zu hören, nachdem sie weiß, wer er ist. Trotz des Realismus, mit dem sie geschildert wird, sieht Jesus doch in ihr des Vaters Werk, das er nur vollendet hat,¹⁾ des Vaters Ausaat, die er mit Freuden einerntet. Es ist besser, diese Methode der „Seelsorge“ zu verstehen, als sie nach dem, was wir für richtig halten, zu korrigieren oder zu kritisieren.

In derselben Weise wie die einzelnen behandelt Jesus auch das Volk in seiner öffentlichen Lehre. Alle Reden gehen von derselben Voraussetzung aus, welche der Behandlung der einzelnen zugrunde liegt, und die 4, 10 ausgesprochen ist. Das Volk wird im großen ebenso behandelt, wie die einzelnen: „Wenn du die Gabe Gottes wüßtest und wer es ist, der mit dir redet, so würdest du ihn bitten, und er würde dir geben.“ Es kommt also alles darauf an, daß das Volk weiß, wer Jesus ist, und was er zu geben hat. Die Reden haben alle einen Anlaß, aber Jesus schafft ihn selbst durch seine Tat. Die Speisung wird durch die folgende Rede gedeutet; Rede und Tat gehören aufs engste zusammen. Man hat bemerkt, daß die Bitte des Volkes²⁾ nach der vorausgehenden Speisung unverständlich sei, und hat darin einen Grund zu kritischer Zerlegung des Kapitels gefunden. Allein die Erinnerung an die

¹⁾ V. 34. — ²⁾ V. 31.

Speisung durch Moses wird gerade durch die Speisung Jesu hervorgerufen. Freilich hat Jesus das Volk gespeist, aber doch nur mit Gerstenbrot; Moses dagegen hat das Volk mit Manna, d. h. mit Brot aus dem Himmel gespeist. Das soll auch Jesus tun, dann will das Volk an seine göttliche Sendung glauben. Wenn er wirklich aus dem Himmel kommt, so muß er auch himmlisches Brot geben können.

Die Antwort Jesu sagt: dies himmlische Brot bin ich selbst. Weil er aus dem Himmel kommt, so gibt er ewiges Leben; irdisches Brot, wie er es jetzt dem Volke gegeben hat, gibt irdisches Leben, Brot aus dem Himmel gibt ewiges Leben. Das ist es, was er als der Sohn Gottes bringen will. Es geht hinaus über die messianische Erwartung des Volkes. Man hat den Ausdruck „Brot des Lebens“ oft genug verglichen mit dem Ausdruck des Ignatius „Arzneimittel der Unsterblichkeit“, ¹⁾ und hat in beiden Ausdrücken ein verwandtes Christentum gefunden. Aber der Gedanke ist ebenso verschieden wie der Ausdruck, und zwar liegt die Verschiedenheit nicht nur darin, daß Ignatius von der Unsterblichkeit statt vom Leben spricht, sondern schon in dem Ausdruck „Brot“, den Johannes gebraucht. Er gebraucht die unentbehrlichsten Nahrungsmittel Brot und Wasser, um die Bedeutung des Sohnes Gottes darzustellen. Er vergleicht sie nicht mit einem Heilmittel, auch nicht mit einem Zaubermittel, sondern mit einem Lebensmittel. Damit wird gesagt, daß nicht nur der Kranke ihn nötig hat, sondern auch der Gesunde; denn er heilt nicht nur, er ernährt. Wenn er das Bild eines Arzneimittels oder Zaubermittels gebrauchte, so würde er damit sagen, daß Jesus ein Gegengift gegen die Sünde ist, daß also der Mensch ihn nötig hat, weil er ein Sünder ist. Dies ist selbstverständlich auch seine Meinung:

¹⁾ Eph. 20, 2.

der Sohn Gottes ist ja gesandt, um die Welt zu erretten, aber er will mehr sagen als das: Jesus ist den Menschen nicht nur nötig, weil sie Sünder sind, sondern weil sie Menschen sind. In dem Bilde liegt ein viel höheres Christentum, als in dem Bilde des Ignatius! Jesus ist nicht nur ein Gegengift gegen die Sünde, die Gnade, die er bringt, ist mehr als nur Verzeihung. Der Mensch hat ihn als Mensch nötig und nicht nur als Sünder. Dieser Gedanke schließt sich durchaus an die Logoslehre an, denn der Logos ist nicht nur der Mittler der Erlösung, sondern der Mittler der Schöpfung und der Offenbarung. Seine Wirksamkeit hat Grund und Ziel nicht nur in der Sünde der Welt, sondern in der Liebe Gottes. Er errettet deswegen, indem er das ewige Leben gibt.

Das Brot, welches Jesus gibt, ist sein Fleisch.¹⁾ Er gibt der Welt das ewige Leben, indem er ihr sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken gibt. Es ist nicht zu bestreiten, daß Johannes, indem er dies schreibt, an das Abendmahl denkt; aber wenn diese Rede auch die Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls ersetzen soll, so meint er doch mit dem, was er sagt, nicht die Feier des Abendmahls. Die Forderung, die hier Jesus erhebt, wird nach der Meinung des Johannes nicht dadurch erfüllt, daß die christliche Gemeinde das Abendmahl hält. Noch weniger kann es seine Absicht sein, dadurch, daß er anstatt der Einsetzung des Abendmahls diese Rede in das Evangelium einlegt, die Feier des Abendmahls zu verdrängen und zu ersetzen. Aber freilich, indem er nicht vom Essen des Brotes und Trinken des Weines, sondern vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes spricht, will er das nennen, was dem Abendmahl seine Bedeutung und Wirkung gibt. Wenn also die Ausdrücke nicht gewählt sind, um an die Feier

¹⁾ v. 51.

des Abendmahles zu erinnern, so kommt man um die Frage nicht herum, warum nach dem Evangelisten Jesus dieses Bild fehlt, woher das Bild vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes stammt. Denn, wenn die Rede für die Juden hart und unverständlich ist, so liegt das doch nicht daran, daß ihnen das Bild unbegreiflich ist; dieses muß ihnen nach der Meinung des Evangelisten verständlich sein. Wenn man aber damals vom Fleischessen und Bluttrinken hörte, so konnte man an nichts anderes denken als an Opfermahlzeiten, an heidnische natürlich, denn bei den Juden wurde ja kein Blut getrunken. Das ist aber für diesen Fall ganz gleichgültig; Jesus setzt ja bei seinen Hörern nicht voraus, daß sie solche Opfermahlzeiten feiern, sondern nur, daß sie sie kennen und ihren Sinn verstehen. Selbstverständlich billigt er sie nicht damit, daß er sie als Bild gebraucht, sondern er will gerade sagen, daß das Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes an die Stelle der Opfermahlzeit treten soll, wie die Heiden sie üben. Kein Galiläer, der diese Ausdrücke hörte, konnte sich etwas anderes dabei denken, als daß Jesus sich mit ihnen ein Opfertier nannte. Das Bild war zu verstehen, aber was mit dem Bilde gesagt sein sollte, das war das Geheimnis. Indem man das Fleisch des Opfertieres aß und sein Blut trank, glaubte man, sich das Leben des Tieres anzueignen. Diesen Glauben, der natürlich für ihn Aberglaube ist, benutzt Jesus ebenso, wie er den Aberglauben der Samariterin benutzt, um zu sagen, was er will. Das Bild wechselt, wie auch sonst im Evangelium, z. B. im 10. Kapitel, aber diese formelle Inkorrektheit ist durch keine Auslegung zu beseitigen. In jedem Falle spricht er zuerst vom Essen des Brotes und vom Essen seines Fleisches. Auf korrekt festgehaltene und durchgeführte Bilder kommt es ihm nicht an. Dies zweite Bild, welches sich an die Stelle des ersten schiebt, sagt also, daß er

sein Leben, d. h. das ewige Leben, das er in sich trägt, der Welt dadurch gibt, daß er sich zum Opfer hingibt; durch seinen Opfertod gibt er der Welt das ewige Leben. Das Opfertier wird nicht nur geschlachtet, es wird gegessen; so muß auch Jesus als Opfer nicht nur von Gott angenommen, sondern auch von den Menschen hingenommen werden. Dies geschieht durch den Glauben, denn das Glauben ist bei Johannes ein Nehmen, eine ganz reelle Rezeptivität, durch welche man den, dem man glaubt, in sich aufnimmt. Dies sagt das Bild des Essens und Trinkens. Wenn Jesus als Opfer stirbt und als solches vom Menschen gläubig hingenommen wird, ist er „im“ Menschen und mit ihm das ewige Leben. So gibt er durch seinen Opfertod das ewige Leben. Daß Jesus seinen Tod als Opfer ansieht, hat sich schon gezeigt. Opfer ist sein Tod darum, weil er sich durch ihn Gott hingibt. Zuerst bezieht er seinen Tod auf Gott, dann auf die Welt; beides wird miteinander verbunden. Weil er um Gottes willen stirbt, so stirbt er um der Welt willen. Er nennt seinen Tod ein Hingeben seiner Seele; er gibt seine Seele an Gott für die Menschen hin. Er nennt seinen Tod auch ein Hingeben seines Fleisches und Blutes; dabei gibt er sein Fleisch und Blut als Opfer für die Welt. Er gibt es ihnen als Speise. Damit wird er dann wirklich getan haben, was das Volk von ihm fordert; er wird Brot aus dem Himmel gegeben haben, und damit mehr, als was Moses geben konnte, nämlich das ewige Leben.

Indem diese Rede als Deutung des Speisungswunders gebracht wird, wird klargemacht, was das heißt, daß das Wunder ein Zeichen ist. Es hat eine Bedeutung, die weit hinausgeht über die Absicht, das Volk zu speisen und zu sättigen. Es stellt bildlich dar, wie der Sohn Gottes, indem er sich selbst hingibt, der Welt das ewige Leben gibt; er ist der Gastgeber und zugleich die Speise, und er gibt das ewige

Leben. Insofern ist es richtig, daß die Speisung bei Johannes eine sakramentale Bedeutung hat; sie ist das Symbol des Herrenmahles.

Das Thema der Reden ist immer dasselbe, Jesus redet von sich selbst, vom Sohne; er sagt, wer er ist und was er will. Immer wieder bietet er sich und seine Gabe an:¹⁾ „Wer mein Wort hört, und dem, der mich sandte, glaubt, hat ewiges Leben.“ — „Ich bin das Brot des Lebens, wer zu mir kommt, wird nicht hungern.“²⁾ — „Wenn jemand dürstet, der komme zu mir und trinke.“³⁾ — „Ich bin das Licht der Welt, wer mir folgt, wird nicht in der Finsternis wandeln.“⁴⁾ — „Ich bin der rechte Hirte.“⁵⁾ — „Ich bin die Auferstehung und das Leben.“⁶⁾ — „Ich bin als Licht in die Welt gekommen.“⁷⁾ — Er wartet nicht, bis er gefragt wird, sondern von sich aus bietet er sich selber an; er beginnt seine Reden mit dieser Selbstanbietung, indem er laut ruft.⁸⁾ Er warnt davor, ihn unbeachtet zu lassen und damit seine Gabe zu verschmerzen.⁹⁾ Wie das Thema, über welches er spricht, immer dasselbe ist, so ist auch die Schwierigkeit, mit der er zu ringen hat, immer die gleiche. Sie liegt nicht nur darin, daß er keinen Glauben findet, sondern darin, daß sein hochgespanntes Selbstbewußtsein Anstoß erregt. Er stellt sich Gott gleich.¹⁰⁾ Er ist Josephs Sohn und will vom Himmel gekommen sein.¹¹⁾ Wie kann er sein Fleisch zu essen geben.¹²⁾ Er verführt das Volk.¹³⁾ Immer wieder trägt ihm sein Selbstbewußtsein den Vorwurf ein, daß er dämonisch und wahnsinnig ist.¹⁴⁾ „Bist du größer als unser Vater Jakob?“ sagt die Samariterin.¹⁵⁾ „Bist du größer als unser Vater Abraham?“ sagen die Juden.¹⁶⁾ Er will Abraham

¹⁾ 5, 24. — ²⁾ 6, 35. 51. — ³⁾ 7, 37. — ⁴⁾ 8, 12. — ⁵⁾ 10, 14.

⁶⁾ 11, 25. — ⁷⁾ 12, 46. — ⁸⁾ 7, 37 vgl. 8, 12. — ⁹⁾ 8, 21. 12, 44.

¹⁰⁾ 5, 18. — ¹¹⁾ 6, 41. — ¹²⁾ 6, 52. — ¹³⁾ 7, 12.

¹⁴⁾ 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20. — ¹⁵⁾ 4, 12. — ¹⁶⁾ 8, 52.

gesehen haben¹⁾ und nennt sich eins mit Gott.²⁾ Sein eigenes Wort muß ihm vorgehalten werden, daß er für sich selber schließlich zeugt.³⁾ Darum nehmen selbst seine Jünger an ihm Anstoß.⁴⁾ Seine Rede ist schroff; der Vorwurf bezieht sich nicht auf das paradoxe Bild vom Essen des Fleisches, sondern auf die Schroffheit, mit der er sich selbst zur Geltung bringt. Er ist nicht nachgiebig; stößt er auf Zweifel, so wiederholt er seine Forderung nur,⁵⁾ und zwar womöglich in gesteigerter und verschärfter Form.⁶⁾

Dem Zweifel gegenüber wird sein Selbstzeugnis zur Apologetik. Er hat immer nur einen Beweis: das Zeugnis des Vaters für ihn.⁷⁾ Anstoß erregt er aber nicht nur durch sein Selbstbewußtsein, sondern zunächst durch die Nichtachtung des Sabbatgebotes,⁸⁾ und zwar ist dies der Anstoß, den er in Jerusalem erregt. Er muß sich deshalb auch gegen den Vorwurf verteidigen, daß er sich über das Gesetz hinwegsetze. Dies ist Ausgangspunkt und Ziel der Rede des fünften Kapitels. Zunächst hält er diesem Vorwurf sein Sohnesrecht entgegen, aber von seinem Sohnesbewußtsein aus verteidigt er sich gegen den Vorwurf der Ungesetzlichkeit. Wenn er auch frei vom Gesetz ist, so ist er doch durch seinen Gehorsam gegen den Vater vor jeder Ungesetzlichkeit geschützt; die Schrift zeugt für ihn, und Moses steht auf seiner Seite und wird zum Verkläger des Volkes.

Der zweite Einwand, der ihm gemacht wird, ist der, daß ihm die Merkmale des Christus fehlen.⁹⁾ Jesus gibt das keineswegs zu: so wenig er im Konflikt mit dem Gesetz steht, so wenig widerspricht er der Weissagung. Das Kennzeichen geheimnisvollen Ursprungs fehlt ihm nicht;¹⁰⁾ ebenso ist es

¹⁾ 8, 57. — ²⁾ 10, 31. — ³⁾ 8, 13.

⁴⁾ 6, 60. — ⁵⁾ 3, 5. — ⁶⁾ 6, 53. — ⁷⁾ 5, 36; 8, 18.

⁸⁾ 5, 16. — ⁹⁾ 7, 27. 42. — ¹⁰⁾ 7, 28.

jedenfalls die Meinung des Evangelisten, daß ihm auch davidische Abstammung und bethlehemitische Herkunft nicht fehlen.¹⁾ Wie er Moses auf seiner Seite hat, so hat er auch Abraham für sich.²⁾

Wie die Predigt Jesu nur einen einzigen Inhalt hat, so hat sie auch nur ein einziges Ziel, nämlich Glauben an seine göttliche Sendung zu erwecken.³⁾ Seine Predigt ist nichts weiter als Glaubensbegründung und Glaubensforderung. Wenn aber dieser Erfolg erreicht ist, so steht er damit doch noch nicht an seinem letzten Ziel; vielmehr hat er mit dem Glauben erst die unerläßliche Bedingung für seine eigentliche Wirksamkeit erreicht, denn wer an ihn glaubt, der hat sich damit seinem Einfluß geöffnet. Nun erst ist es Jesus möglich, eine in sein Inneres dringende Wirkung auf ihn auszuüben, nämlich ihn zu befreien. Zu denjenigen Juden, welche an ihn gläubig geworden sind, sagt Jesus: „Wenn ihr in meinem Worte bleibet, so seid ihr wirklich meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen.“ Sie bedürfen der Befreiung, und diese ist noch nicht erreicht, aber möglich geworden, dadurch daß sie an Jesus gläubig geworden sind und sich damit dem befreienden Einfluß seines Wortes geöffnet haben. Gegen diese Zumutung sträubt sich das Selbstbewußtsein der Kinder Abrahams, und darum gerät Jesus merkwürdiger- aber begreiflicherweise gerade mit den gläubig gewordenen Juden in den schärfsten Konflikt. Als Kinder Abrahams fühlen sie sich beleidigt durch das Angebot der Befreiung, weil darin der Vorwurf liegt, daß sie Knechte sind. Für Jesus aber sind sie dadurch, daß sie sündig sind, Knechte. Ja, er sieht in der Empörung, mit der sie sein Angebot ablehnen, den Haß gegen ihn, sie lieben ihn nicht,⁴⁾ und im Haß,

¹⁾ 7, 44. — ²⁾ 8, 56 ff. — ³⁾ 6, 29. — ⁴⁾ 8, 42.

ganz wie im ersten Johannesbrief, den ihnen selbst nicht bewußten¹⁾ Willen Jesum zu töten, dessen Keim er ganz ebenso in ihnen erkennt, wie z. B. in Judas den Keim des Verrates. Diese Abneigung gegen ihn ist ihm ein Beweis, daß sie, ohne es zu wissen, unter dem Einfluß des Satans stehen. Damit ist keineswegs an eine besondere Bosheit gedacht, welche gerade diejenigen Juden beherrscht, mit denen Jesus redet, oder der nach der Meinung des Evangelisten alle Juden verfallen sind, sondern mit diesem Worte wird erläutert, was es heißt, daß der Teufel der Fürst der Welt ist und daß alle Menschen, außer Jesus, von unten sind. Diese ihnen selbst nicht zum Bewußtsein kommende Abhängigkeit vom Satan, welche sich in der Sünde, im Haß und in der Lüge zeigt, deckt Jesus ihnen auf, um ihnen zu zeigen, daß sie der Befreiung bedürfen. Dazu hat er ihren Glauben gewonnen, damit er sie befreien kann. Diese Befreiung von der knechtenden Macht der Sünde und vom Einfluß des Satans ist die Errettung. Dieses zweite Stück seines Werkes scheitert an dem stolzen Selbstbewußtsein der Abrahamskinder, und so ergibt sich der schärfste Konflikt gerade mit denjenigen Juden, welche an ihn gläubig geworden waren. Um es mit den Worten des Eingangs zu beschreiben,²⁾ denen, welche ihn aufgenommen hatten, d. h. an seinen Namen gläubig geworden waren, wollte er nun die Vollmacht geben, Kinder Gottes zu werden; sie aber lehnen dies ab mit den Worten: „Wir sind nicht aus Hurerei erzeugt, wir haben einen Vater, nämlich Gott.“³⁾

Das Selbstbewußtsein der Abrahamskinder stößt mit dem Selbstbewußtsein Jesu zusammen. Er vermißt sich nicht nur, die Abrahamskinder befreien zu wollen, sondern er stellt sich durch das, was er zu geben verspricht, auch über Abraham.

¹⁾ 7, 20. — ²⁾ 1, 12. — ³⁾ 8, 41.

Für Jesus selbst freilich steht Abraham auf seiner Seite. Aber das Gespräch schließt damit, daß Jesus ebenso über Abraham steht wie über Moses und Johannes dem Täufer, weil er aus der Ewigkeit stammt.

Auch die letzte große öffentliche Rede, die das Evangelium bringt, 9, 41—10, 38 wird zu einer Kampfreden. Auch diese Rede ist zunächst nichts anderes als alle Reden des Evangeliums: Jesus bietet sich dem Volke an. Indem er sich ihm aber als der einzige rechtmäßige Führer anbietet, stellt er sich den falschen Führern des Volkes gegenüber. Aber nicht das Urteil Jesu über die falschen Führer des Volkes führt den Konflikt herbei, sondern das ungemessene Selbstbewußtsein, welches sich in seinen Worten ausdrückt. Die Rede schließt deshalb mit der stärksten und klarsten Äußerung dieses Selbstbewußtseins und führt den Konflikt in die Höhe, die er beim Prozeß Jesu hat.

Der Evangelist schließt deshalb die Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit einem zusammenfassenden Worte, in welchem Jesus selbst das Fazit zieht und sein Schlußurteil über das Volk ausspricht. Die Schuld des Volkes ist sein Unglaube. Zur Schuld wird der Unglaube angesichts der Stellung Jesu zu Gott. Weil sein Wort Gottes Wort ist, so vollzieht sich in der Stellung zu ihm die Stellung zu Gott. Wer sein Wort verwirft und ihn verachtet, verliert damit Gott. Noch einmal spricht er darum aus, wer er ist und welches die Gabe Gottes ist, ganz nach der Regel: wenn du wüßtest, wer es ist, der mit dir redet, und welches die Gabe Gottes ist.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu bekommt deshalb immer wieder den Charakter des Kampfes. Alle Volksreden sind Kampfreden. Sie beginnen mit einer Selbstanbieten, steigern sich zu Warnungen und Drohungen und schließen mit starken Ausdrücken seines Selbstbewußtseins. Er spricht als der Retter,

der die Welt in großer Gefahr weiß, aus der er allein sie zu retten imstande ist, deswegen ruft er mit Güte, aber auch mit Strenge, ja mit Schroffheit zu sich. Er spricht deshalb auch als der Richter. Denn wenn er nicht rettet, so richtet er.

Einerseits freilich wird das Gericht ausdrücklich aus der Aufgabe Jesu ausgeschlossen, er ist nicht zum Richten, sondern zum Retten gesandt.¹⁾ Er richtet deshalb nicht,²⁾ sondern er ist der Erretter der Welt³⁾ und redet, damit das Volk errettet wird;⁴⁾ denn Gott liebt die Welt.⁵⁾ Er verzichtet deswegen auf jedes Gericht. Dadurch unterscheidet er sich von dem erwarteten Messias; er läßt den Lauf der Welt bestehen und greift nicht ein; er richtet nicht, sondern stirbt. Seine Aufgabe ist universalistisch, er soll die Welt erretten.⁶⁾ Die Gegensätze sind also: Richten und Retten. Wer durch ihn eingeht, wird gerettet werden.⁷⁾ Die Aufgabe Jesu ist also Gnade; er ist voll Gnade,⁸⁾ gibt Gnade um Gnade.⁹⁾ Die Gnade ist durch ihn geworden.¹⁰⁾ Sonst tritt der Begriff der Gnade ganz zurück vor dem der Liebe: Gott liebt die Welt,¹¹⁾ und Jesus liebt die Seinigen.¹²⁾ Wer ihn liebt, wird von Gott geliebt werden.¹³⁾

Das ganze Wirken Jesu ist also Liebe. Freilich steht über der Welt auch der Zorn Gottes. Er bleibt auf dem, der dem Sohn nicht gehorcht.¹⁴⁾ Der Verzicht Jesu auf das Gericht hat deshalb nicht zur Folge, daß das Gericht unterbleibt. Der, welcher glaubt, kommt freilich nicht ins Gericht.¹⁵⁾ Auch von Gott wird gesagt, daß er niemanden richtet,¹⁶⁾ aber nur deswegen, weil er das ganze Gericht dem Sohne übertragen hat; er hat ihm die Vollmacht gegeben, Gericht zu

1) 3, 17. — 2) 12, 47. — 3) 4, 42.

4) 5, 34. — 5) 3, 16. — 6) 3, 17 und 12, 47.

7) 10, 9. — 8) 1, 14. — 9) 1, 16. — 10) 1, 17.

11) 3, 16. — 12) 13, 7 und 34; 15, 9.

13) 14, 21. — 14) 3, 36.

15) 3, 18; 5, 24. — 16) 5, 22.

halten, weil er Menschensohn ist.¹⁾ Aber neben dem Verzicht Jesu auf das Gericht steht die Versicherung, daß er richtet. Hat Gott ihm das Gericht abgetreten, so richtet er doch nicht ohne Gott, sondern er richtet nach Gottes Wort und Weisung, die er hört.²⁾ In einem andern Wort³⁾ kann deshalb der Gedanke umgekehrt werden: Jesus selbst sucht nicht seine Ehre und richtet daher auch nicht; das tut Gott für ihn.

Das Gericht und der Verzicht auf das Gericht werden miteinander vereinigt.⁴⁾ Ich richte niemanden; sofern ich aber doch richte —. Das kann keine Ausnahme bezeichnen, weil die Verneinung absolut ist; sondern einerseits ist das Wirken Jesu ein Verzicht auf das Gericht, andererseits ist dasselbe Wirken Jesu ein Gericht, und zwar wirklich.⁵⁾ Dies deshalb, weil er in der Gemeinschaft mit Gott handelt. Inwiefern Jesus richtet, das sagen die Worte:⁶⁾ Wer an mich glaubt, wird nicht gerichtet; er kommt gar nicht in das Gericht, sondern ist schon aus dem Tode ins Leben hindurchgedrungen. Wer an ihn glaubt, der wird deswegen leben, auch wenn er stirbt; ja er wird niemals sterben.⁷⁾ Er wird den Tod nicht sehen.⁸⁾ Sein Tod ist kein Sterben.

Ebenso ist aber das Leben dessen, der nicht glaubt, kein wirkliches Leben; nur wer glaubt, hat das ewige Leben und er hat es schon jetzt.⁹⁾ Wer nicht glaubt, der ist eben damit schon gerichtet; Unglaube ist Gericht, Strafe; denn Glaube ist eine Gabe Gottes. Nur wen der Vater zieht, der kommt zum Sohne; ja der allein kann zu ihm kommen.¹⁰⁾ Wer nicht zu Jesu Herde gehört, der kann nicht an ihn glauben.¹¹⁾ Wer von

¹⁾ 5, 27. — ²⁾ 5, 30. — ³⁾ 8, 50.

⁴⁾ 8, 15. 16. — ⁵⁾ ἀλλήθως.

⁶⁾ 3, 18; 5, 29. — ⁷⁾ 11, 25 ff. — ⁸⁾ 8, 51.

⁹⁾ 3, 16 u. 36; 5, 24—40; 6, 40—54; 10, 28; 17, 2 ff.; 20, 31.

¹⁰⁾ 6, 44. 65. — ¹¹⁾ 10, 26.

unten oder aus dem Teufel ist, der kann Jesu Wort nicht hören.¹⁾ Nur wer aus der Wahrheit ist, der hört Jesu Stimme.²⁾ Die Juden können an Jesum nicht glauben, und können nicht dahin kommen, wo er ist, weil sie von unten sind und er von oben.³⁾ Weil Gott nicht ihr Vater ist, so können sie Jesum nicht lieben.⁴⁾ Der Gedanke ist prädestinationistisch, insofern der Glaube als Geschenk erscheint; aber dualistisch ist er nicht. Die Jünger sind nur deshalb nicht aus der Welt,⁵⁾ weil Jesus [sie aus der Welt erwählt hat.⁶⁾ Also durch Erwählung und nicht durch physische Abstammung stammen sie von oben; Jesus hat sie umgepflanzt, er hat ihre Wurzel aus der Erde in den Himmel verlegt, wo er seine Wurzel hat.

Auch diese Prädestination ist freilich freier Wille Gottes. Der Geist weht, wo er will.⁷⁾ Der Sohn macht lebendig, welche er will.⁸⁾ Wenn Jesus will, bleibt der Jünger.⁹⁾ Aber Willkür ist das nicht, sondern Erwählung und Verwerfung ist begründet. Wer aus Gott ist, der hört Gottes Wort.¹⁰⁾ Dies ist eine Parallele zum „Sein aus der Wahrheit“. Negativ wird das¹¹⁾ ausgedrückt: In Nathanael ist kein Trug. Die Bedingung des Glaubens ist keineswegs die Freiheit von aller Schuld, aber die Wahrhaftigkeit, diese findet sich bei den Juden nicht; sie sind aus dem Vater der Lüge.¹²⁾ Aber sie findet sich z. B. bei der Samariterin; denn die gesteht ihre Schuld ein.¹³⁾ Darum ist sie des Vaters Werk.¹⁴⁾ Johannes legt deshalb auf die Wahrheit großen Wert. Jesus selbst betont stark, daß er die Wahrheit sagt;¹⁵⁾ und darin liegt, daß er keine Sünde hat,¹⁶⁾ darum ist er der Gegner des

1) 8, 43. — 2) 18, 37. — 3) 8, 23.

4) 8, 42. — 5) 17, 24. — 6) 15, 19.

7) 3, 8. — 8) 5, 21. — 9) 21, 22.

10) 8, 47. — 11) 1, 47. — 12) 8, 44.

13) 4, 19. — 14) 4, 34. — 15) 8, 45. — 16) v. 46.

Teufels.¹⁾ Er ist ein Zeuge der Wahrheit.²⁾ Er redet die Wahrheit, weil Gottes Wort Wahrheit ist.³⁾ Durch ihn ist die Wahrheit geworden.⁴⁾ Das Gebet soll ein Gebet in der Wahrheit sein.⁵⁾ Es führt zur Erkenntnis der Wahrheit.⁶⁾ Ja, er ist die Wahrheit.⁷⁾ Dagegen wie der Satan fiel dadurch, daß er nicht in der Wahrheit blieb, sondern log,⁸⁾ so sind auch die Juden Lügner; Jesus allein ist kein Lügner.⁹⁾ Es gibt für ihn nur eine Sünde, aus der alle Sünde folgt, das ist die Lüge; und aus jeder Sünde folgt wieder Lüge. Darum heißt es: die Wahrheit tun.¹⁰⁾

Wer die Wahrheit tut, der liebt das Licht, wie der, der das Böse tut, das Licht haßt. Die Wahrheit tun, das heißt: sein Werk in Gott tun, ebenso wie „aus der Wahrheit sein“ soviel ist als „aus Gott sein“. Wer die Wahrheit tut, kann Jesum lieben; wer das Böse tut, der muß ihn hassen, weil er durch ihn überführt wird.¹¹⁾ So haßt die Welt Jesum¹²⁾ und sie muß ihn hassen und muß auch die Jünger hassen;¹³⁾ und wer ihn haßt, der kann ihm auch nicht glauben. So ist der Unglaube ein Gericht, und zwar ein wirkliches und gerechtes Gericht, durch welches die Sünde bestraft wird. Jede Schuld, die nicht eingestanden ist, rächt sich, indem sie den Glauben unmöglich macht,¹⁴⁾ und das in Gott getane Werk befähigt zum Glauben; nicht erst das vollendete Werk, sondern schon der Wille, den Willen Gottes zu tun, befähigt zur Erkenntnis der göttlichen Sendung Jesu.¹⁵⁾ Jesu Gericht ist deswegen gerecht und wahr.¹⁶⁾

¹⁾ D. 44. — ²⁾ 18, 37. — ³⁾ 17, 17. — ⁴⁾ 1, 17.

⁵⁾ 4, 23. — ⁶⁾ 8, 32. — ⁷⁾ 14, 6.

⁸⁾ 8, 44. — ⁹⁾ 8, 55. — ¹⁰⁾ 3, 21.

¹¹⁾ 3, 20. — ¹²⁾ 7, 7. — ¹³⁾ 15, 18.

¹⁴⁾ Schlatter II, 102: „Durch seine Gegenwart entsteht unmittelbar auch der Rechtsvollzug, weil der, der nicht glaubt, dadurch gerichtet ist, daß er nicht glaubt.“ Seite 624.

¹⁵⁾ 7, 17. — ¹⁶⁾ 5, 30; 8, 16.

Der Moment, in welchem Jesus in den Tod einwilligt, wird als Gericht über die Welt und den Fürsten der Welt bezeichnet.¹⁾ Er wird aus dem Himmel herausgeworfen; der Tod Jesu ist das Weltgericht. Sichtbar ist das nicht; es gehört Geist dazu und die Überführung durch den Geist, um es wahrzunehmen.²⁾ Das Gericht ergeht nicht nur über den einzelnen, sondern über die Welt und über den Fürsten der Welt. Durch Jesu Tod ist er gestürzt, und damit ist das Urtheil über die Welt gesprochen. Weil Jesus die Sünde der Welt offenbar macht, so haßt ihn die Welt. Das normale Verhältniß zu Jesus ist für Johannes nicht nur Glaube an ihn, sondern Liebe zu ihm. Er hat sie verdient durch seine Werke, denn seine Werke sind gute Werke, Werke der Liebe. Aber gleichzeitig erweckt er durch seine eigene Güte, dadurch, daß er das Licht ist, das Bewußtsein der Sünde, das böse Gewissen. Aus diesem entsteht der Haß gegen das Licht.³⁾ Er ist unnatürlich ohne Recht und Grund.⁴⁾ Aber er ist eine Nothwendigkeit, Die Welt haßt ihn, weil sie ihn hassen muß. Sie haßt ihn, weil er nicht aus der Welt ist. Wer aus der Welt ist, den kann sie nicht hassen.⁵⁾ Sie hat das Ihre lieb. Diese Toleranz der Welt gilt nur Jesus und seinen Jüngern nicht, weil nur sie nicht aus der Welt sind, während die Brüder Jesu der Welt angehören. Deswegen kann auch sie die Welt nicht hassen, und es ist ungefährlich und gleichgültig, was sie tun. Der Haß aber, der Jesus trifft, setzt sich nach oben und nach unten hin fort. Er trifft auch den Vater und die Jünger. Sie werden es in dieser Beziehung nicht weiter bringen als er. Es wird ihnen ebensowenig wie Jesus gelingen, die Liebe der Welt zu gewinnen. Hierauf müssen sie

¹⁾ 12, 31. — ²⁾ 12, 48; 16, 11. — ³⁾ 3, 19; 7, 7.

⁴⁾ 15, 25. — ⁵⁾ 7, 7.

sich gefaßt machen. Jesus vermag dies zu ertragen. Er kann die Menschen und ihre Liebe entbehren, denn er ist nicht allein.¹⁾ Seine Gemeinschaft mit Gott macht ihn von aller Abhängigkeit von den Menschen und ihrer Liebe frei.

¹⁾ 16, 32.

Dreites Kapitel.

Der Herr und die Jünger.

1. Die Berufung der Jünger.

In vollkommener Weise offenbart sich Jesus nicht der Welt, sondern seinen Jüngern. Darum vollendet sich auch die Christologie erst in der Darstellung des Verhältnisses Jesu zu den Jüngern. Die Erzählung der Geschichte Jesu beginnt mit der Berufung der Jünger und schließt mit den letzten Reden Jesu an sie. Die Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu schließt im 12. Kapitel mit einem Ausblick auf die Verstockung des Volkes und auf die Erfolglosigkeit der Arbeit Jesu an ihnen: wirklichen Erfolg hat Jesus nur bei den Jüngern gehabt.

Die Jünger schließen sich nicht von sich aus an Jesus an. Die Initiative geht allein von Jesu aus. Jesus ist von Anfang an im Verhältnis zu ihnen souverän. Niemand drängt sich in den Kreis seiner Jünger hinein: Nicht sie haben ihn erwählt, sondern er hat sie erwählt.¹⁾ Frei ist er in seiner Wahl den Jüngern gegenüber, aber nicht Gott gegenüber. Wenn er nur die Menschen annehmen kann und darf, welche Gott ihm schickt, so gilt das vor allen Dingen von dem engeren Kreis seiner Jünger. Gott hat sie ihm gegeben.²⁾ Dies wird im ersten Kapitel dargestellt. Die ersten Jünger bekommt er aus dem Kreise Johannes des Täuflers. Sie

¹⁾ 15, 16. ²⁾ 17, 6. 9.

kommen zu ihm, ohne daß er sie durch eine Offenbarung anlockt, allein weil der Täufer sie auf ihn hinweist; er ruft sie nicht, sondern sie gehen ihm nach, und er nimmt sie an. Auch die, welche er nachher beruft, hat er sich nicht ausgesucht, sondern er „findet“ sie, das heißt er trifft sie, äußerlich angesehen, zufällig. In diesem scheinbaren Zufall aber sieht Jesus selbst eine göttliche Leitung. Diejenigen, welche zu ihm kommen, hat der Vater zu ihm gezogen.¹⁾ Ein anderer kann gar nicht zu ihm kommen, und auch Jesus selbst kann niemanden gewinnen, den ihm der Vater nicht gibt; denn in bezug auf seinen Erfolg steht auch er, ja er in besonderem Sinne, unter der Regel, daß ein Mensch sich nichts nehmen kann, wenn es ihm nicht aus dem Himmel gegeben ist. Deswegen ruft er die Leute wohl zu sich dadurch, daß er sich ihnen anbietet, ja anpreist, indem er ausspricht, was er ist;²⁾ aber er wirbt nicht um sie, er läuft ihnen nicht nach und wirft sich nicht weg; er hält sich zurück, wartet ab und nimmt auf, was kommt. Weil er aber diejenigen, welche kommen, als solche ansieht, die ihm der Vater schickt, so muß er sie auch aufnehmen; seine Gnade ist Pflicht.³⁾ In diesem Gehorsam liegt, wie in jedem Gehorsam, eine Selbstüberwindung. Er darf sich die Leute und auch seine eignen Jünger nicht nach seinen eignen Wünschen aussuchen, er kann und darf sich nicht mehr nehmen, als er bekommt; aber wer zu ihm kommt, den muß er auch annehmen. Seine Jünger sind daher weder solche Leute, die sich durch besondere Begabung auszeichnen, noch solche, die ihm besonders sympathisch sind. Darum darf er niemanden fortschicken, der zu ihm kommt, „weil ich“ — wie er sagt — „vom Himmel herabgekommen bin, nicht um meinen

¹⁾ 6, 44. 65.

²⁾ 6, 35. 48. 51; 7, 37; 8, 12; 10, 1 ff; 11, 25; 12, 44 ff.

³⁾ 6, 37.

Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich sandte“.¹⁾ Unter diesem Gesetz steht auch die Berufung des Judas. Der Evangelist betont es, daß Jesus sich nicht in ihm täuschte, sondern ihn von Anfang an durchschaute.²⁾ Wenn er ihn trotzdem berief, so wirkt das für den Evangelisten nicht, wie manche seiner Ausleger finden, einen bedenklichen Schatten auf den moralischen Charakter des Verhältnisses Jesu zu seinem Verräter.³⁾ Er sagt das auch gar nicht in apologetischer Absicht, sondern er will den strikten Gehorsam Jesu schildern, mit dem er sich das göttliche und zugleich teuflische Werkzeug seines Todes aussucht.

Wen er angenommen hat, den darf er nicht verlieren, sondern er muß ihn festhalten, festhalten bis zum jüngsten Tage.⁴⁾ Im äußerlichen Sinne gilt dies auch von Judas. Auch ihn darf er, nachdem er ihn einmal durchschaut hat, nicht etwa verstoßen, er muß ihn behalten; und das tut er, trotzdem er keinen Versuch mehr macht, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Er erträgt seine Gegenwart schweigend, und dies ist für den Evangelisten eine höchste Probe des Gehorsams.

Dadurch, daß Jesu Verhältnis zu den Menschen frei ist von aller persönlichen Sympathie und ganz in seinem Gehorsam gegen Gott begründet ist, bekommt es eine gewisse herbe Strenge. Das liegt gar nicht darin, daß für Johannes Jesus frei ist von menschlichen Empfindungen; gerade er betont ja, daß Jesus einen Freund hatte, einen einzigen, den er liebte und den er in besonderem Sinne ins Vertrauen zog. Er liebt auch den Geschwisterkreis in Bethanien, und zwar, wie der

¹⁾ 6, 38. — ²⁾ 6, 64.

³⁾ Holzmann, Neutest. Theol. II², 454: „Bei Johannes weiß Jesus jenes nicht etwa bloß am letzten Abend, sondern geradezu von vornherein, wodurch das sittliche Verhältnis zwischen ihm und dem künftigen Verräter zugunsten der Logoslehre zerstört wird.“

⁴⁾ 6, 39; 10, 28 ff.; 17, 12.

Evangelist durch die Ordnung der Namen¹⁾ und durch die Erzählung²⁾ offenbar ausdrücken will, daß ihm Martha besonders nahe steht. Ebenso scheint es bei ihm, wie bei allen Evangelien, mit Maria Magdalena zu stehen. Überhaupt ist er im Verkehr mit Frauen in einer Weise, die auch seinen Jüngern auffällt,³⁾ über die ängstliche jüdische Sündenscheu erhaben. Weil er von aller Sünde frei ist, so ist er auch frei von aller Befangenheit im Verkehr. Trotzdem behält er auch im Verkehr mit den Seinigen etwas Zurückhaltendes und Unnahbares. Es geht bei ihm her wie in der Umgebung eines Königs; die Hellenen, die ihn sehen wollen, wenden sich zuerst an Philippus, Philippus spricht erst mit Andreas, ehe beide sich Jesus nahen.⁴⁾ Streng bleibt Jesus auch gegen die Seinigen; die Maria nennt er nicht Mutter, sondern Frau.⁵⁾ Ihren Versuch, ihn zur Hilfe zu veranlassen, weist er mit einer gewissen Schroffheit zurück. Ebenso energisch schlägt er die Bitte seiner Brüder ab.⁶⁾ Seine Verwandten haben kein besonderes Anrecht an ihn. Er erhört keine Bitte, ohne sie vorher abgeschlagen oder gerügt zu haben.⁷⁾ Das tut er auch dann, wenn er die Bittenden liebt, wie der Evangelist ausdrücklich hervorhebt.⁸⁾ Diese Unerbittlichkeit verliert jede Härte durch das Motiv, welches Jesus dabei verfolgt. Er mutet den Menschen nichts anderes zu als das, was er selber leistet. Daß er keines Menschen Willen tut, folgt daraus, daß er seinen eigenen Willen nicht tut. Hart wäre das Verhalten Jesu nur dann, wenn er niemals eines anderen Menschen, sondern immer nur seinen eignen Willen täte. Aber mit seinem eigenen Willen überwindet er auch seine eigne Liebe und Sympathie, um den Willen Gottes zu tun; denn seine eigentliche Aufgabe besteht

¹⁾ v. 5. — ²⁾ v. 30 ff. — ³⁾ 4, 27. — ⁴⁾ 12, 21.

⁵⁾ 2, 3; 19, 26. — ⁶⁾ 7, 6. — ⁷⁾ 2, 3; 4, 48; 11, 5 ff. — ⁸⁾ 11, 5.

nicht darin, einzelnen Menschen in einzelnen Nöten zu helfen, sondern darin, die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren.¹⁾

Dadurch, daß er die Jünger erwählt und in seinen Kreis aufnimmt, nimmt er sie aus der Welt heraus.²⁾ Sie sind nun nicht mehr aus der Welt, ebensowenig wie er.³⁾ Indem er sie unter seine Leitung nimmt, sind sie dem Einfluß der Welt entzogen. Er beruft sie zur Nachfolge.⁴⁾ Sein Jünger sein heißt ihm nachfolgen.⁵⁾ Der Jüngernamen wird darum nicht auf die Zwölf beschränkt, sondern auf alle diejenigen ausgedehnt, welche auf ihn hören, ihm glauben und ihm folgen.⁶⁾ Allein Jesus selbst unterscheidet von denen, die ihm äußerlich nachfolgen, diejenigen, welche wirklich seine Jünger sind.⁷⁾ Er gebraucht den Jüngernamen niemals, ohne ein innerliches Kennzeichen der Jüngerschaft zu nennen; darum wird schließlich der Ausdruck auf die Zwölf beschränkt, nur sie sind wirklich seine Jünger.

Als seine Jünger sind sie seine Diener,⁸⁾ seine Knechte.⁹⁾ Sie sind nicht bloß seine Hörer und seine Gemeinde, sondern seine Mitarbeiter. Dies sind sie von Anfang an: sie taufen für ihn.¹⁰⁾ Aber vor allen Dingen erzieht Jesus sie sich zu Mitarbeitern, welche sein Werk fortsetzen sollen. Im Johannis-evangelium ist sein Blick noch deutlicher wie bei den Synoptikern über die Gegenwart hinaus in eine Zukunft gerichtet, welche jenseits seines Lebens und Sterbens liegt. Die Jünger sollen eine Ernte einsammeln, welche sie selbst nicht erarbeitet haben.¹¹⁾ Sie sind berufen, größere Werke zu tun als die, welche Jesus getan hat.¹²⁾ Die große Gemeinde sammelt nicht er, sondern

¹⁾ 9, 3; 11, 4. — ²⁾ 15, 19. — ³⁾ 17, 14. 16. — ⁴⁾ 1, 44.

⁵⁾ 8, 12; 10, 27; 12, 26.

⁶⁾ 4, 1; 6, 60 f. 66; 7, 3; 9, 27 f., vgl. Seine 617.

⁷⁾ 8, 31; 13, 35; 15, 8. — ⁸⁾ 12, 26. — ⁹⁾ 13, 16; 15, 15.

¹⁰⁾ 4, 2. — ¹¹⁾ 4, 38. — ¹²⁾ 14, 12.

sie, darum sendet er sie in die Welt, so wie Gott ihn gesandt hat.¹⁾ Er hat sie erwählt, damit sie hingehen und Frucht bringen.²⁾ Über ihren Kreis hinaus geht sein Blick auf die, welche durch sein Wort an ihn gläubig werden.³⁾ Er sieht sie also von Anfang bis zum Schluß als die Diener an, die sein Werk vollenden sollen, so wie er des Vaters Werk vollendet. Wie Gott durch ihn wirkt, so wirkt er durch sie. Wie Gott sich zu ihm verhält, so verhält er sich zu ihnen. Sind sie seine Diener, so ist er ihr Herr. Er fühlt sich als solcher und spricht es aus, sie nennen ihn so, und er ist es auch.⁴⁾ Gerade in dem Augenblick, in welchem er sich am tiefsten demütigt, erfüllt ihn das höchste Selbstbewußtsein, und er spricht es aus. Diese Hoheit seinen Jüngern gegenüber verleugnet Jesus im Evangelium niemals. Seine Jünger lieben ihn, und er sucht und weckt ihre Liebe,⁵⁾ aber diese Liebe besteht im Gehorsam. „Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote.“⁶⁾ Wenn ihr meine Gebote haltet, so werdet ihr in meiner Liebe bleiben.⁷⁾ Auch in dieser Beziehung ist die Liebe der Jünger zu ihm ein Abbild seiner Liebe zum Vater. Gebot und Gehorsam herrscht hier und dort. Wie Jesus mit dem Vater nicht verschmilzt, sondern sich von ihm unterscheidet und sich ihm unterordnet, so gestattet er auch seinen Jüngern keine zudringliche Intimität, in ihrer Liebe keine Zärtlichkeit.

Aber er erhebt sie über den Stand der Knechte, indem er sie seine Freunde nennt.⁸⁾ Schon Johannes der Täufer durfte sich Jesu Freund nennen⁹⁾ und Lazarus wird Jesu Freund genannt.¹⁰⁾ Seine Freunde sind die Jünger freilich darum, weil sie ihm gehorchen. Aber sie sind es dadurch, daß Jesus

¹⁾ 17, 18. 20. 21. — ²⁾ 15, 16. — ³⁾ 17, 20. — ⁴⁾ 13, 13.

⁵⁾ Über die Liebe zu Jesus vgl. meine Schrift: Die Liebe im Neuen Testament, S. 155 ff.

⁶⁾ 14, 15. — ⁷⁾ 15, 10. — ⁸⁾ 15, 15. — ⁹⁾ 3, 29. — ¹⁰⁾ 11, 11.

sie vollständig in sein Vertrauen zieht, kein Geheimnis vor ihnen hat, sondern sie in alles einweihet, was er vom Vater gehört hat. Wohl ist er der Herr und sie seine Knechte, und sie bleiben es, aber sie sind mehr als das. Auch diese Freundschaft Jesu zu den Jüngern kommt im Evangelium zur Darstellung an dem vollen Vertrauen, das er ihnen schenkt. Während es Gläubige gibt, denen er sich nicht anvertraut,¹⁾ zieht er seine Jünger vollständig ins Vertrauen, sie sprechen es zum Schluß selber aus, daß er ganz offen mit ihnen gesprochen hat.²⁾ Er teilt ihnen sein Innerstes, sein Verhältnis zum Vater vollständig mit. — In der Ausbildung und Hochschätzung der Freundschaft, und in dem Inhalt, welcher ihr gegeben wird, nämlich der Mitteilung des inneren, geistigen Besitzes, liegt einer der Züge griechischen Lebens, welche sich in der Zeit und Umgebung Jesu finden.³⁾

Auch das ist ein menschlicher, und man kann sagen ein griechischer Zug im Bilde Jesu, daß er in seinem Freundeskreise einen besonderen Freund hat.¹⁾ Dies ist ihm ein Bedürfnis. Mit einem eigentümlichen Gemisch von Stolz und Bescheidenheit erwähnt der Evangelist den Freund und nennt doch seinen Namen nicht. Das tiefe Selbstbewußtsein, das besondere Vertrauen Jesu genossen zu haben, spricht er deutlich, aber zart aus. Er macht damit den Anspruch auf ein besonders tiefes, ihm allein eigenes Verständnis der Person Jesu. Aber er beweist dies nur durch den ganzen eigentümlichen Charakter seines Evangeliums, aber niemals dadurch, daß er von einem besonderen Gespräch berichtet, durch welches Jesus ihn in ein tieferes Vertrauen gezogen hätte als die anderen Jünger. Über den Inhalt des einzigen Gespräches mit Jesus,

¹⁾ 2, 23. — ²⁾ 16, 29.

³⁾ Vgl. meine Schrift: Die Liebe im Neuen Testament, S. 36.

⁴⁾ 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20.

welches er erwähnt,¹⁾ erzählt er nichts Näheres, in einer Zurückhaltung, die ihm überhaupt eigen ist. Nur daß er bei Tisch rechts neben Jesus lag, daß Jesus ihm den Verräter bezeichnete und seine Mutter anvertraute, hebt er als Beweise seines besonderen Vertrauens hervor.

2. Die Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern.

Die Jünger Jesu, die ihm nachfolgen, haben Gemeinschaft mit ihm und deshalb Anteil an allem, was Gott ihm gegeben hat. Der Vorzug, den sie genießen, besteht darin, daß sie sind, wo er ist.²⁾ Damit ist alles gesagt. In diesem Ausdruck spricht sich das ganze Selbstbewußtsein Jesu aus. Er macht keinen Unterschied zwischen seiner Person und seiner Gabe. Ich bin das Brot des Lebens.³⁾ Ich bin das Licht der Welt.⁴⁾ Ich bin die Tür.⁵⁾ Ich bin die Auferstehung und das Leben.⁶⁾ Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.⁷⁾ Ich bin der wahrhaftige Weinstock.⁸⁾ Er selbst ist die Gabe Gottes an die Welt. Johannes denkt genau so wie Paulus: Mit seinem Sohne gibt Gott der Welt alles. In ihm faßt sich alles, was er zu geben hat, zusammen. Wer den Sohn hat, der hat darum das ewige Leben. Mit ihm gewinnt und verliert der Mensch alle göttlichen Gaben. Wer ihm nachfolgt, der hat damit alles, was Gott zu geben hat, und bei ihm sein heißt bei Gott und im Himmelreich sein. Darum schließt die Liebe zu ihm das Verlangen nach allen göttlichen Gaben in sich: es wird in der Liebe zu Jesus zugleich aufgelöst und aufbewahrt. In der Liebe zu Jesus liegt deswegen die ganze Religion des Evangelisten.

¹⁾ 1, 39. — ²⁾ 12, 26; 14, 3; 17, 24.

³⁾ 6, 35. — ⁴⁾ 8, 12. — ⁵⁾ 10, 7. — ⁶⁾ 11, 25.

⁷⁾ 14, 6. — ⁸⁾ 15, 1.

Die höchste Gabe, welche Jesus zu geben hat, diejenige, in welcher alle seine Wirkungen sich zusammenfassen, ist sein Wort; darum ist ja auch der höchste Name, welchen der Evangelist ihm gibt, das Wort Gottes. Wenn Jesus mit einem Worte sagen will, was er den Jüngern gegeben hat, so sagt er: Ich habe ihnen dein Wort gegeben.¹⁾ Mit seinem Worte gibt er das ewige Leben.²⁾ Er hat Worte ewigen Lebens. Mit diesem Bekenntnis spricht Petrus aus, was die Jünger bei ihm festhält.³⁾ Für sie kommt deswegen alles darauf an, das Wort Jesu zu bewahren⁴⁾ oder in seinem Worte zu bleiben.⁵⁾ Denn dadurch sind sie wirklich seine Jünger.

Denn weil sein Wort Gottes Wort ist,⁶⁾ so ist es eine reelle Macht und hat damit ewigen Wert. Es ist Geist und Leben. In seinem Worte liegt der Geist Gottes, aus dem es stammt, weil Jesus ihn in sich trägt, und mit dem Geiste Gottes Gott selbst, darum ist sein Wort Macht und ewiges Leben. Freilich ist sein Wort Gebot, sein Wort bewahren heißt seine Gebote bewahren, aber es ist mehr als nur Gebot, darum gebraucht Johannes niemals das Wort Gesetz für Jesu Wort. Es ist eine schöpferische Macht, die Glauben, Gehorsam und Liebe nicht nur fordert, sondern erzeugt und schafft und eben darum fordern kann. Es ist das einzige, was Jesus zu geben hat, aber er sieht die Beschränkung seiner Wirksamkeit auf das Wort nicht mit Resignation an, sondern mit Dankbarkeit. In seinem Schlußwort, im 17. Kapitel spricht er es aus, daß er seinen Auftrag erfüllt hat, wenn er den Jüngern sein Wort gegeben hat, und daß sein Werk gelungen ist, wenn sie es bewahrt haben.

¹⁾ 17, 8. 14.

²⁾ 5, 24. — ³⁾ 6, 68.

⁴⁾ 8, 51 ff.; 14, 23 ff.; 15, 20; 17, 6. — ⁵⁾ 8, 31.

⁶⁾ 3, 34; 8, 47; 14, 10.

Die Macht und der Wert seines Wortes beruht darauf, daß es Wahrheit ist.¹⁾ Seine Wirksamkeit ist also nicht physisch oder magisch, alles, was es wirkt, wirkt es dadurch, daß es Wahrheit ist. Weil es Wahrheit ist, so ist es Geist, denn Geist ist Wahrheit.²⁾ Die Wahrheit hat für Johannes eine entscheidende Bedeutung, sie ist eine Gabe Gottes, welche er durch seinen Sohn gibt.³⁾ Die Herrlichkeit des Sohnes Gottes wird in die beiden Ausdrücke: Gnade und Wahrheit zusammengefaßt. Beide gehören zusammen, und werden doch voneinander unterschieden. Sie gehören zusammen wie Licht und Leben, Glauben und Erkennen. Beide Begriffe gebraucht Johannes, um das ganze Werk Jesu zu beschreiben. Er ist nicht nur der Träger der Gnade Gottes, sondern auch der Schöpfer der Wahrheit. Die Gnade und die Wahrheit stehen nebeneinander dem Gesetze des Moses gegenüber, beide zusammen bilden den Gegensatz gegen den mosaischen Nomismus.⁴⁾ Nicht nur durch die Gnade, auch durch die Wahrheit ist er überwunden. Mit dem Gesetz ist noch nicht die Gnade in die Welt getreten und darum auch noch nicht die Wahrheit. Wahrheit ist nur da, wo Gnade ist. Wo das Gesetz ist, da ist die Sünde noch nicht überwunden, und darum auch die Lüge nicht. Denn überall, wo Sünde ist, da ist nach der Psychologie des Evangelisten auch Lüge. Wer Böses tut, der haßt das Licht und kommt nicht an das Licht.⁵⁾ Lüge ist darum etwas Satanisches, sie gehört mit dem Haß zusammen, so wie die Wahrheit zur Gnade gehört.⁶⁾

¹⁾ 17, 17. — Vgl. hierzu Büchsel, Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. Beiträge 15, 3. Gut sagt Hamann I, 122: „Johannes nennt Wahrheit, was andere Apostel Evangelium nennen.“

²⁾ 1. Joh. 5, 6.

³⁾ Seine 595: „Ist aber Gott die Wahrheit, so ist er dies für Johannes selbstverständlich in der Offenbarung des Sohnes.“

⁴⁾ Büchsel S. 52. — ⁵⁾ 3, 20. — ⁶⁾ 8, 44. Vgl. oben S. 159.

Gnade und Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden, d. h. in die Welt gekommen. Die Wahrheit „wird“ nicht schon dadurch, daß sie erkannt wird, sondern erst dadurch, daß sie getan wird.¹⁾ Durch die Tat, und zwar zunächst durch die Tat Jesu kommt sie vom Himmel auf die Erde, aus Gott in die Welt: die Wahrheit wird zur Wirklichkeit. Die Wirkung Jesu ist Realität. Dem Gesetz dagegen heißt es, daß es gegeben wurde, womit noch nicht gesagt ist, daß es auch geschieht.²⁾ Jesu Aufgabe ist es, ein Zeuge der Wahrheit zu sein.³⁾ Dazu ist er geboren und in die Welt gekommen. Er sagt die Wahrheit, und weil er dies tut, so kann ihn niemand einer Sünde überführen.⁴⁾ Denn die vollkommene Wahrhaftigkeit ist ebenso gut ein Beweis für die Sündlosigkeit, wie die Lüge ein Beweis des bösen Gewissens ist. Aber das Zeugnis, welches er für die Wahrheit ablegt, liegt nicht allein in seinem Worte. Weil die Sünde zur Lüge nötigt und die Wahrheit nur dem Sündlosen möglich ist, so wird Jesus zum Zeugen der Wahrheit nur dadurch, daß er sie tut. Die Wahrheit ist für Johannes nicht nur das Ergebnis des Erkennens und das Gesetz des Redens, sondern das Gesetz des Handelns: sie soll nicht nur im Bewußtsein anerkannt und im Wort bekannt werden, sondern sie soll auch durch die Tat bejaht werden. Wer die Wahrheit tut, erst der ist ihr Zeuge, und dadurch Gottes Zeuge.

Weil Jesus der Zeuge der Wahrheit ist, so ist er ein König. In diesem und nur in diesem Sinne nimmt er den messianischen Titel für sich in Anspruch. Das ist kein Spiel mit Worten. Es soll damit gesagt sein, daß die Wahrheit Macht ist. Nicht äußerlich und irdisch ist sie, und doch ist sie Macht. Es ist die Macht des Geistes, die er hat, denn

¹⁾ Vgl. Büchjel S. 80.

²⁾ Büchjel 83. Büchjel vergleicht sehr treffend 7, 39: Der Geist wurde durch Jesu Verklärung.

³⁾ 18, 37. — ⁴⁾ 8, 46.

Geist ist Macht, aber Macht ist er, weil er Wahrheit ist. Macht ist die Wahrheit, weil sie überzeugt und gehorsam macht. Darum wird Jesus durch die Wahrheit zu einem König. Denn er bekommt durch sie ein Reich, Untertanen: wer aus der Wahrheit ist, der hört auf meine Stimme. Wellhausen bemerkt zu diesem Wort: „Es gibt keinen König der Wahrheit, nur ein Reich der Wahrheit.“ So denkt aber Johannes nicht. Für ihn gibt es ein Reich der Wahrheit nur, weil es einen König der Wahrheit gibt, einen, dem der Besitz der Wahrheit Macht gibt über alle die, die wie er aus der Wahrheit sind. Das Wort ist zugleich ein Beweis dafür, daß bei Johannes die Macht des Geistes nicht physisch gedacht ist. Indem Jesus die Wahrheit redet und tut, und also mit allem, was er sagt und tut, ein Zeuge der Wahrheit ist, ist er selbst die Wahrheit.¹⁾ Die Wahrheit ist er, weil er das Wort Gottes ist.²⁾ Denn Gottes Wort ist die Wahrheit.³⁾ Die Wahrheit ist er, weil er den Geist Gottes hat; denn Geist ist Wahrheit.⁴⁾ Er ist die Wahrheit, so gut wie er das Licht ist. Weil jedes seiner Worte und Werke eine Bejahung Gottes ist, ist er selbst, seine Person, eine Bejahung Gottes, und dadurch ist er selbst die Wahrheit. Sein Reden und sein Schweigen, sein Handeln und sein Leiden ist Zustimmung zu Gott und Einwilligung in seinen Willen, und darum Wahrheit. Denn alle Güte ist Wahrheit, wie alle Sünde Lüge ist, weil sie eine Verneinung Gottes ist.

Es ist kein Zufall, daß das Wort, in welchem Jesus das Zeugnis für die Wahrheit als seinen Lebensberuf bezeichnet, zu Pilatus gesprochen ist. Jesus versucht ihm seinen Beruf verständlich zu machen durch einen Begriff, der ihm geläufig ist. Der Begriff der Wahrheit sollte dem griechisch gebildeten Römer verständlich sein. Er ist eine der Klammern, durch welche die Antike mit dem Evangelium verbunden ist wie

¹⁾ 14, 6. — ²⁾ Vgl. Büchsel 91. — ³⁾ 17, 17. — ⁴⁾ 1. Joh. 5, 6.

der Begriff der Gerechtigkeit. Indem Pilatus das Gespräch mit verächtlichem Achselzucken abbricht: Was heißt Wahrheit? — beweist er, daß ihm Jesus darum unverständlich wird, weil ihm der Wahrheitsgedanke verloren gegangen ist. Die Meinung des Evangelisten aber ist, daß, wer an der Wahrheit festhält, und zwar so, daß er ihr gehorcht, damit auch die Bedingung des Glaubens an Jesus erfüllt hat. Wer die Wahrheit tut, der kommt an das Licht.¹⁾

An der Wahrheit, welche Jesus hat, gibt er seinen Jüngern durch sein Wort Anteil: Weil er die Wahrheit ist, so wird die Wahrheit durch ihn. Wer in seinem Worte bleibt, der wird die Wahrheit erkennen.²⁾ Mit der Wahrheit gibt er die Erkenntnis, das Licht, die Gnosis. Wie für Johannes neben der Gnade die Wahrheit steht, so steht neben dem Glauben das Erkennen, mit dem Glauben verbunden, aber von ihm unterschieden. Einen Gegensatz von Erkennen und Glauben kennt Johannes nicht. Das Bekenntnis des Petrus lautet: Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes. Die Gnade wird geglaubt, die Wahrheit wird erkannt.³⁾ Das ewige Leben besteht in der Erkenntnis des wahrhaftigen Gottes und seines Gesandten Jesus Christus.⁴⁾ Die Überzeugung der Jünger, daß Jesus von Gott ausgegangen ist, wird⁵⁾ Glaube und Erkenntnis⁶⁾ genannt. Johannes unterscheidet beides auch nicht so, daß er die Erkenntnis dem Glauben nachsetzt und unterordnet, so wie wir uns etwa gewöhnt haben, von einer Glaubenserkenntnis zu sprechen. Er gebraucht ganz unwillkürlich auch die umgekehrte Reihenfolge. Sie haben erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß du mich gesandt hast.⁷⁾ In der Erkenntnis, welche Jesus gibt, spiegelt sich die Gotteserkenntnis wieder,

1) 3, 21. — 2) 8, 32. — 3) 8, 32. — 4) 17, 3.

5) 16, 30. — 6) 17, 8. — 7) 17, 8.

welche er selber hat.¹⁾ Wie er Erkenntnis Gottes hat, weil er Gott sieht und hört, so gibt er Erkenntnis Gottes, weil er Gott offenbart und sichtbar macht. Die Erkenntnis entsteht aus dem Sehen. Weil er durch seinen Tod seine Liebe zum Vater mit der Tat beweist, so kann auch die Welt sie erkennen.²⁾ Die Welt kann die Einigkeit der Gemeinde sehen, darum kann sie auch glauben, daß Gott Jesum gesandt hat. Die Jünger haben die Herrlichkeit Gottes an Jesus gesehen,³⁾ darum gilt von ihnen nicht, was von der Welt gilt, daß sie ihn nicht kannte:⁴⁾ sie könnten und sollten ihn kennen,⁵⁾ werden ihn jedenfalls später erkennen, wenn sie ihn als Auferstandenen gesehen haben werden;⁶⁾ und sie kennen ihn schon jetzt.⁷⁾ Weil durch ihn Gott offenbar ist, so daß man ihn sehen kann, so erkennt der, der ihn erkennt, auch den Vater.⁸⁾ Eine Erkenntnis Gottes, welche auf Offenbarung beruht, auf einem Schauen Gottes, ist ewiges Leben: das Schauen Gottes ist auch für den Christus der Synoptiker das ewige Leben;⁹⁾ in demselben Sinne ist auch für Johannes die Erkenntnis Gottes ewiges Leben.

Für viele Theologen ist dieses Christentum mystisch und gnostisch, und deswegen verteidigen ihn andre gegen diesen Vorwurf, indem sie die Erkenntnis, von welcher der Evangelist spricht, mit dem Glauben identifizieren. Der Evangelist verbindet sie freilich mit dem Glauben, aber er vermischt sie nicht mit ihm, sondern unterscheidet sie deutlich von ihm.¹⁰⁾ Es gibt freilich für ihn keine Erkenntnis ohne Glauben, darum spricht er auch nicht von einer Erkenntnis,

¹⁾ 17, 25; 10, 14 f. — ²⁾ 14, 31. — ³⁾ 1, 14. — ⁴⁾ 1, 10.

⁵⁾ 14, 7. — ⁶⁾ 14, 17 f., vgl. 8, 28. — ⁷⁾ 10, 14.

⁸⁾ 14, 7; 16, 3; 17, 3. — ⁹⁾ Matth. 5, 8.

¹⁰⁾ Interessant ist, wie Büchsel 115 ff. diesen Unterschied erklärt. Was er S. 116 über Paulus sagt, gilt freilich nur von dem traditionellen Verständnis des Paulus, welches sich einseitig an den Römer- und Galaterbrief anschließt.

die den Glauben ablöst. Aber wenn sie nur mit dem Glauben zusammen im Menschen ist, so stellt er sie ebensogut wie Paulus ganz deutlich über den Glauben. Wer glaubt, der hat das ewige Leben, aber Erkenntnis Gottes ist das ewige Leben. Er stellt schon dadurch die Erkenntnis über den Glauben, daß er niemals von Jesu Glauben, sondern immer nur von seiner Erkenntnis Gottes spricht. Das Evangelium selbst ist ganz und gar ein Beweis dieser Gnosis. Der Evangelist glaubt nicht nur an Jesu göttliche Sendung, sondern er kennt sein Verhältnis zum Vater, seine Herkunft aus Gott, seine Gemeinschaft mit Gott, seine Ewigkeit. Er sieht nicht nur die Macht Jesu in seinen Zeichen, sondern er weiß auch, warum und wozu er sie hat. Dabei beruht aber diese Erkenntnis nach seiner Meinung nicht auf Spekulation, sondern auf Jesu Wort, d. h. auf Offenbarung. Und weil er den Sohn kennt, so kennt er auch den Vater. Er kennt den, der im Anfang war. Er weiß, daß die Welt durch das Wort geschaffen ist. Sein Blick geht aus der Gegenwart zurück in die Vergangenheit, und vorwärts in die Zukunft, weil er durch die Zeit hindurch hindübergeht in die Ewigkeit. Nach seiner Überzeugung hat sich für ihn die Verheißung Jesu erfüllt, daß er über dem Menschensohn den Himmel offen stehen sehen werde. In ähnlicher Weise wie Jesus selbst erkennt er durch die Welt hindurch das Himmelreich und den Vater. Seine Gotteslehre, seine Logoslehre, seine Geisteslehre, dies alles ist Gnosis. Für wen dies Gnostizismus ist, für den gehört der Evangelist zum urchristlichen Gnostizismus. Er selbst aber bleibt sich der Abhängigkeit seiner Erkenntnis vom Worte Jesu vollkommen bewußt. Alles, was der Geist ihm gesagt hat, ist nur eine Erinnerung an Jesu Wort.¹⁾ Nur sein gegenwärtiges Ver-

¹⁾ 14, 26.

ständnis geht über seine frühere Erkenntnis hinaus, aber seine jetzige Erkenntnis übersteigt nicht das damals von Jesus gesprochene Wort. Damit lehnt er jede über Jesu Wort hinausgehende Offenbarung und jeden Gnostizismus ab.

Die Ausdrücke Gnosis und Sophia, denen doch Paulus nicht ausweicht, vermeidet er deswegen wahrscheinlich absichtlich. Um so höher stellt er die Wahrheit. Die Bedeutung der Erkenntnis liegt für ihn nicht im menschlichen Erkennen, sondern an der Macht der Wahrheit. Es gibt kein Buch, in welchem sich ein so mächtiger Glaube an die Wahrheit ausspricht wie im Johannesevangelium. Es leitet die höchsten Wirkungen von ihr ab: ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.¹⁾ In diesem Worte zeigt sich, wie sehr die Wahrheit für das Evangelium Macht ist. Ihre Wirkung geht hinaus über das Gebiet des Erkennens, hinein in den Willen. Sie hebt die Unfreiheit auf, die die Folge der Sünde ist, weil sie die Trennung von Gott, die Ausstoßung aus dem Vaterhause, die die Folge der Sünde ist,²⁾ überwindet. Sie verbindet mit Gott, und darum befreit sie. Diese Freiheit ist mehr als Willensfreiheit. Sie ist ungehemmter Verkehr mit Gott, die Freiheit, die der Sohn hat, der im Hause des Vaters aus und ein geht, und die er darum geben kann. Die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde ist also kein mystischer Prozeß, der sich jenseits des Bewußtseins vollzieht, und kein Naturvorgang, der in einem Kraftzuschuß besteht, sondern ist ganz geistiger Art. Freiheit gibt Jesus dadurch, daß er Wahrheit gibt.

Weil die Erkenntnis der Wahrheit Erkenntnis Gottes ist, so macht die Wahrheit heilig. Sie verbindet mit Gott und trennt deshalb von der Welt.³⁾ Die Wahrheit ist deswegen

¹⁾ 8, 32. — ²⁾ 8, 35. — ³⁾ 17, 17.

der einzige, aber auch der wirksamste Schutz vor der Gefahr, die aus der Welt kommt.¹⁾ Unbesorgt läßt Jesus seine Jünger in der Welt zurück, ja er sendet sie in die Welt, ohne deren Feindschaft und Verführung zu fürchten. Er schützt sie nicht dadurch, daß er sie äußerlich von der Welt trennt und den Verkehr mit ihr untersagt, sondern dadurch, daß er ihnen mit seinem Worte die Wahrheit zurückläßt, die ein vollkommener Schutz gegen den verderblichen Einfluß der Welt ist. Die Wahrheit macht sie immun. Es zeigt sich in diesem Worte, daß die Heiligung zugleich eine Befreiung ist. Denn es spricht sich in ihr eine Befreiung aus, wie sie sich bei Paulus wiederfindet. Auch ihm liegt es fern, die Gemeinden durch eine äußerliche Trennung von der Welt ängstlich vor Ansteckung zu schützen. Sie sind innerlich geschützt durch ihre Gebundenheit an Christus, d. h. durch ihre Heiligung und darum in ihrer äußeren Bewegung frei: harmlos, sorglos und furchtlos können sie nicht sowohl die Welt genießen, — das ist hier wie dort nicht das Interesse — sondern in der Welt wirken. Eine ganz ähnliche Verbindung von Heiligkeit und Freiheit spricht sich in dem Gebete Jesu aus. Die Überzeugung, die Jünger mit seiner Wahrheit erfüllt zu haben, macht auch ihn sorglos und furchtlos. Denn die Wahrheit ist eine objektive Macht, die sie innerlich erfüllt und äußerlich schützend umgibt, wie das Wort Christi in ihnen ist und sie in Christi Wort.

Die Erkenntnis, welche Jesus in sich trägt, ist nicht Allwissenheit und auch nicht Unfehlbarkeit, sondern Wahrheit, und zwar ganze Wahrheit. Er weiß nicht alles mögliche, aber er kennt Gott. Diese seine Erkenntnis der Wahrheit überträgt er auch auf seine Jünger. Er gibt ihnen ganze Wahrheit.²⁾ Damit soll nicht gesagt sein, daß sie allwissend oder irrtumslos

1) 17, 15 f. — 2) 16, 13.

sind. Aber es ist ihnen damit eine wirkliche und ganze Erkenntnis Gottes verheißen. Denn Erkenntnis Gottes ist etwas Ganzes, sie ist Licht. Es gilt auch von diesem Lichte, daß es in der Finsternis scheint. Es steht neben dem menschlichen Irrtum und der menschlichen Unwissenheit im menschlichen Bewußtsein, ist aber in sich vollkommen und wird durch die umgebende Finsternis nicht abgeblaßt und ausgelöscht. Die Jünger sind deswegen über allen Zweifel hinausgehoben und stehen in gewisser und klarer Erkenntnis Gottes, obgleich sie in anderer Beziehung in der Finsternis wandeln.

Diesen Anteil am Wahrheitsbesitz Jesu nennt der Evangelist Wandel im Licht. Wer ihm folgt, der wandelt nicht in der Finsternis, sondern im Licht,¹⁾ wie Jesus selbst im Lichte wandelt.²⁾ Daß mit ihm die Wahrheit in die Welt gekommen ist, das drückt er so aus, daß er als Licht in die Welt gekommen ist.³⁾ Wie er selbst im Lichte wandelt, so wandelt auch jeder, der ihm nachfolgt, im Lichte.⁴⁾ Dieses Licht der Wahrheit ist das, was normalerweise die Menschen zu Jesus hinzieht. Es ist unnatürlich, und nur aus einem bösen Gewissen zu erklären, wenn jemand das Licht meidet und haßt.⁵⁾ Das normale ist es, wenn der Mensch das Licht liebt. Indem die Wahrheit mit dem Bilde des Lichtes bezeichnet wird, wird nicht nur ausgedrückt, daß sie Erkenntnis gibt, sondern das Licht⁶⁾ ist ein geläufiges Bild für das Element des Lebens, des Glückes,⁷⁾ der Freude. Verwandt ist der Begriff der „Herrlichkeit“, und so realistisch wie dieser ist auch der des Lichtes gedacht. Der Gegensatz von Licht und Finsternis bei Johannes steht dem Gebrauch der Bilder bei den Synoptikern sehr nahe.

¹⁾ 8, 12. — ²⁾ 11, 9; 9, 4. — ³⁾ 12, 35; 8, 12.

⁴⁾ 9, 5; 11, 10. — ⁵⁾ 3, 20.

⁶⁾ Vgl. Cremer-Kögel s. v. *φῶς*.

⁷⁾ Vgl. auch Holtzmann zu 1, 4: „Im Alten Testament ist Licht fast immer Bild des Glückes.“

Mit dem Himmelreich verbindet sich die Vorstellung des Lichtes, „die Finsternis draußen“ ist die Hölle. Licht bezeichnet die Sphäre der Seligkeit des Lebens, des Heils. Auch bei Johannes steht Leben und Licht zusammen.¹⁾ Wie alle johanneischen Begriffe, so hängt auch dieser Begriff mit dem Gottesgedanken zusammen und läßt sich von diesem aus am leichtesten erläutern. Wenn von Gott gesagt wird, daß er Licht sei und keine Finsternis in ihm, so steht diese Erkenntnis der anderen nahe, daß Gott Liebe ist. Gott ist Licht bedeutet: er ist ganze Güte, sein Wille ist nur das Gute, das Leben, die Freude. Weiß wendet ein, daß dieser Gedanke etwas Selbstverständliches ausspreche. Selbstverständlich aber ist dieses Wort so wenig wie das andere, daß Gott Liebe ist. Daß Gott Licht ist, ist die Verkündigung, die die Apostel erst Jesus verdanken:²⁾ weil Jesus Licht ist, so weiß Johannes, daß Gott Licht ist.³⁾ Dieser Gottesgedanke ist so wenig selbstverständlich, daß er vielmehr den Glaubensakt in sich schließt. Der Glaubenschluß liegt darin, daß er seine Gotteserkenntnis nur an Jesus bildet. Der selbstverständliche, d. h. der aus der Beobachtung des Weltlaufs gebildete Gottesgedanke würde der sein, daß in Gott wie in der Welt Licht und Finsternis ist. Darum muß ausdrücklich ausgesprochen werden, daß nichts von Finsternis in ihm ist. Würde aus dem Weltlauf auf Gott geschlossen, so käme diese völlige Verneinung der Finsternis nicht zustande. Indem der Apostel seinen Gottesgedanken nicht der empirischen Wirklichkeit anpaßt, sondern ihn allein auf Jesus aufbaut und die ganze Reihe aller entgegengesetzten Erfahrungen und Beobachtungen nicht auf sein Gottesbild wirken läßt, sondern kraft des an Jesus gewonnenen Einblicks in das Wesen Gottes verneint, ist sein Gottesgedanke Glaube. Was die Welt an Finsternis in sich trägt, stammt nicht aus Gott.

¹⁾ 1, 4. — ²⁾ 1. Joh. 1, 5. — ³⁾ Vgl. oben S. 15 f.

Darum ist der Wandel im Lichte der Wahrheit zugleich ein Wandel in der Freude, und darum hat die Freude im Johannisevangelium eine ebensogroße Bedeutung wie im Lukasevangelium und bei Paulus. Sie hat aber auch bei ihm charakteristische Züge. Die Freude, welche Jesus gibt, nennt er meine Freude.¹⁾ Wie alles, was er gibt, kann er auch sie nur darum geben, weil er sie selber in sich trägt. Nur selten spricht er sie direkt aus. Bekanntlich wird im Evangelium niemals erzählt, daß Jesus lacht, wohl aber, daß er weint.²⁾ Die Freude ist nicht seine natürliche menschliche Stimmung. Von einer Freude an der Natur, an der Welt, an den Menschen ist niemals die Rede. Jesus wird als ernst geschildert, und nicht nur als ernst. Die Stimmung, die die Welt ihm und seinen Jüngern einflößt, bezeichnet er selbst als Trübsal.³⁾ Denn in der Welt sein heißt in der Finsternis sein. Und sofern er in der Welt ist, wandelt auch er in der Finsternis. Sie ist das Reich des Bösen, und darum macht sie ihm keine Freude. Sie stimmt ihn ernst, und wenn er das Leid ansieht, was sie erfüllt, auch zornig.⁴⁾ Freude kommt ihm nur von oben. Weil der Himmel über ihm offen steht, weil er im Himmel aus und ein geht und im Himmel ist, so wandelt er im Lichte. Von unten kommt die Finsternis, von oben kommt das Licht. Die Freude, die ihn erfüllt, ist eine göttliche Freude, darum aber ist sie vollkommen, sie wird durch die Trübsal, die er gleichzeitig erfährt, nicht geschwächt, auch in seiner Empfindung spiegelt sich die Doppelgestalt seines ganzen Bewußtseins wider. In dieser Form teilt er seine Freude auch den Jüngern mit. Wenn er sie nicht aus der Welt nimmt, so nimmt er ihnen auch die Trübsal der Welt nicht. Aber über ihr steht die vollkommene Freude, die ebenfalls durch diese Trübsal nicht gedämpft wird. Es ist die Stimmung, welche die Gegenwart

¹⁾ 15, 11; 17, 13. — ²⁾ 11, 35. — ³⁾ 16, 33. — ⁴⁾ 11, 33. 38.

Jesu unmittelbar einflößt. Der Freund des Bräutigams freut sich, wenn er die Stimme des Bräutigams hört.¹⁾ Abraham freute sich, als er Jesu Tag sah.²⁾ Die Jünger werden sich freuen, wenn sie Jesum wiedersehen,³⁾ und diese Freude geht unmittelbar aus der Trauer über seinen Tod hervor. Die Freude der Jünger ist so gut wie die Freude Jesu vollkommen, eine reine und ganze Freude,⁴⁾ was sich bei ihnen wie bei ihm darin zeigt, daß sie durch die gleichzeitig vorhandene Trübsal weder aufgehoben noch gestört wird. Die Doppelgestalt des Selbstbewußtseins Jesu überträgt sich auch auf seine Jünger. Auch mit ihrer Arbeit verbindet sich Freude, wie mit der Arbeit Jesu. Der Säemann freut sich zugleich mit den Erntearbeitern: gesäet und geerntet wird mit Freuden.⁵⁾ Die Freude folgt aus dem Gehorsam, weil die Jünger durch ihn in der Liebe Jesu bleiben. Freude und Liebe gehören zusammen. Weil in der Umgebung Jesu Liebe herrscht, so herrscht Freude. Sie spricht sich in den Reden des Evangeliums in der freimütigen Freudigkeit der Reden Jesu gleichmäßig aus. Es zeigt sich kein Wechsel der Stimmung zwischen Depression und Überschwenglichkeit, keine Abhängigkeit von der äußeren Lage. Freilich wird Jesus durch den Ausblick auf seinen Tod erschüttert. „Meine Seele ist erschüttert“ —.⁶⁾ In der Erwartung des Verrates wird er im Geist erschüttert.⁷⁾ Trotzdem steigert sich die Helligkeit der Beleuchtung, „die Herrlichkeit Jesu“ von den letzten Reden ab bis zu dem feierlichen Ausdruck, den die Freudigkeit Jesu im letzten Gebet findet.⁸⁾

Dies Gebet zeigt zugleich, wie die Freude Jesu aus dem Gebet entsteht. In der Anwendung auf die Jünger wird dies

¹⁾ 3, 29. — ²⁾ 8, 56. — ³⁾ 16, 22. — ⁴⁾ 15, 11; 16, 24; 17, 13.

⁵⁾ 4, 36. — ⁶⁾ 12, 27. — ⁷⁾ 13, 21.

⁸⁾ Vgl. Herder, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, den Schluß § 56. „Eben also diese Enthüllung Christi, diese reine Glorifikation desselben ist das Schätzbarste in Johannes.“

ausdrücklich ausgesprochen. Bittet, und ihr werdet empfangen, damit eure Freude vollkommen sei.¹⁾ Aus der Erhörung des Gebetes, in der die Liebe Gottes sich offenbart, folgt die Überwindung aller Sorge und Furcht, und damit die vollkommene Freude.

In diesem Wort spricht Jesus zugleich aus, daß zu seinen Gaben eine neue und höhere Art des Gebetes gehört. Das sagt er schon zur Samariterin:²⁾ die Stunde ist gekommen, in der eine neue Art des Gebetes beginnt. Mit ihm wird die Anbetung im Tempel zu Jerusalem überwunden. An deren Stelle tritt von jetzt ab die Anbetung im Geist. Damit ist nicht die innerliche Anbetung im Geist des Menschen gemeint, denn das neue Gebet wird ja damit begründet, daß Gott Geist ist. Jesus spricht nicht vom Geist des Menschen, sondern vom Geiste Gottes. Von jetzt ab kommt es nicht darauf an, im Tempel zu sein, sondern im Geiste. Dadurch kommt das wahrhaftige Gebet zustande, d. h. dasjenige Gebet, durch welches Gott wirklich gefunden wird. Weil er im Geist zu finden ist, und nicht im Tempel, darum ist das Gebet im Geiste auch ein Gebet in der Wahrheit. Dieses Gebet wird erst jetzt möglich, weil erst jetzt die Stunde kommt, wo der Geist da ist.³⁾ Jesus selbst betet im Geiste, denn er ist ja in Gott, und Gott ist Geist. Auch an dieser seiner Fähigkeit zum Beten gibt er den Seinigen Anteil.

In den Worten über die Gebetserhörung wiederholt sich die Verheißung der synoptischen Evangelien mit dem Zusatz, daß das Gebet im Namen Jesu erhört werde. Der Name Jesu begrenzt die Verheißung, weil er sie begründet. Denn jede Begründung begrenzt auch. Das Gebet im Namen Jesu wird darum erhört, weil Jesu Gebet erhört wird.⁴⁾ Zu

¹⁾ 16, 24. — ²⁾ 4, 23. — ³⁾ 7, 39. — ⁴⁾ 12, 42.

einem Gebet im Namen Jesu wird das Gebet nicht dadurch, daß ihm eine Formel äußerlich hinzugefügt wird, sondern dadurch, daß es ein Gebet Jesu selbst ist, ein Gebet, welches von ihm veranlaßt und begründet wird. Die Jünger beten als Jesu Boten. Sie sind von ihm gesandt nicht nur zur Welt, sondern auch zu Gott, darum reden sie in seinem Namen, wie zur Welt, so auch zu Gott. Ihr Gebet ist Jesu Gebet, und also wird es erhört. Ein solches Gebet hat es bisher nicht gegeben, so wenig es ein Gebet im Geiste gegeben hat. Das Gebet im Namen Jesu ist zu gleicher Zeit ein Gebet im Geiste. Dies neue Gebet ist der Erhörung gewiß, und erweckt deshalb die vollkommene Freude. Der Inhalt und das Ziel des Gebetes wird ebensowenig begrenzt wie bei den Synoptikern. „Was immer ihr bittet in meinem Namen.“ Es ist deswegen unberechtigt, diese umfassende Verheißung durch die Exegese nachträglich einzuschränken. Das Evangelium selbst erläutert die Verheißung dadurch, daß es Jesu Gebet darstellt. Auch er bittet keineswegs nur um geistige innere Güter, sondern um Brot und Wein, Leben und Gesundheit, Schutz und Errettung. Denselben Umfang soll auch das Gebet seiner Jünger haben.

Eben darum, weil es ein Abbild des Gebetes Jesu ist, wird es aber wie Jesu Gebet mit der Wirkksamkeit in Verbindung gesetzt. Die Verheißung, daß die Jünger dieselben, ja größere Werke wie Jesus tun werden, wird mit der Erhörung des Gebetes begründet.¹⁾ Frucht bringen sollen die Jünger, damit der Vater ihr Gebet erhöre.²⁾ Wirkksamkeit und Gebetserhörung stehen in Wechselwirkung untereinander. Dies erklärt sich daraus, daß Jesus es als sein letztes und höchstes Ziel ansieht, die Jünger zum Wirken zu befähigen

¹⁾ 14, 12 f. — ²⁾ 15, 16.

oder sie fruchtbar zu machen. Ohne ihn können sie nichts tun,¹⁾ so wenig er ohne den Vater etwas tun kann.²⁾ Daß der Mensch Fleisch ist, bedeutet für Johannes nicht nur, daß er sündig ist,³⁾ sondern ebenso wie für Paulus, daß er ohnmächtig ist, unfähig, auf andere zu wirken. Diese Regel, daß das Fleisch nichts nützt,⁴⁾ gilt auch von Jesu Menschlichkeit; nur weil er Geist hat und mit Gott in Gemeinschaft steht, hat er die Macht, zu wirken. So hängt auch die Fähigkeit der Jünger, zu wirken, von ihrer Gemeinschaft mit Jesus ab. Dies wird im Gleichnis vom Weinstock⁵⁾ dargestellt.

Es ist die Bestimmung jedes Menschen, zu wirken, um für Gott Frucht zu bringen. Unter diesem Gesetz steht vor allen Dingen Jesus selbst, dazu hat ihn der Vater gepflanzt und gepflegt. Unter diesem Gesetz stehen deshalb auch seine Jünger. Wie die Fruchtbarkeit Jesu von seiner Gemeinschaft mit dem Vater abhängt, so hängt die Fruchtbarkeit seiner Jünger von ihrer Gemeinschaft mit ihm ab. Dazu will er sie fähig machen. In der Reinigung von den Sünden liegt nicht sein letztes und höchstes Ziel. Freilich reinigt er sie durch sein Wort⁶⁾ und durch sein Werk.⁷⁾ Aber er reinigt sie dazu, damit sie fruchtbar werden, denn daran hindert sie ihre Schuld. Ein unreiner Mensch ist auch unfruchtbar, darum wird die Rebe gereinigt, damit sie fruchtbarer wird. Jede Befreiung von der Sünde steigert die Kraft zur Wirksamkeit. Aber eben weil die Jünger dazu da sind, Frucht zu bringen, so werden diejenigen, welche trotz ihrer Verbindung mit Jesus nichts wirken, verworfen.⁸⁾ Die Leistungsfähigkeit der Jünger hängt aber davon ab, daß sie mit Jesus in Verbindung bleiben.⁹⁾ Denn er gibt seine Kraft nicht ein für allemal an sie ab. Wer sich von ihm trennt, wird also ebenfalls verworfen. Der

¹⁾ 15, 5. — ²⁾ 5, 19. — ³⁾ 3, 6. — ⁴⁾ 6, 63. — ⁵⁾ 15, 1—17.

⁶⁾ 15, 3. — ⁷⁾ 13, 1—10. — ⁸⁾ 15, 2. — ⁹⁾ 15, 5 f.

Maßstab, nach welchem die Jünger gerichtet werden, ist hier derselbe wie bei den Synoptikern, denn auch nach ihnen wird der unfruchtbare Baum abgehauen und ins Feuer geworfen, der unfruchtbare Feigenbaum ausgerodet, der Jünger, der mit seinem Talent nicht gearbeitet hat, verworfen, denn dazu hat Jesus die Jünger berufen, daß sie hingehen und bleibende Frucht bringen.¹⁾ Sie sind nicht für sich selber da, und werden deshalb auch nicht um ihrer selbst willen von Jesus zu seiner Nachfolge berufen. Vielmehr bekommen sie durch diese Berufung einen Beruf, zu welchem alles, was sie von Jesus erhalten, als Ausrüstung dient. Er gibt ihnen die Liebe und die Kraft, das Gebet und die Freude, welche sie zur Wirksamkeit nötig haben. So wie Gott nur durch ihn wirkt und wie seine Liebe darin besteht, daß er dem Sohne Anteil gibt an allen seinen Werken, so wirkt auch er nur durch sie, und seine Liebe besteht darin, daß er sie zur Mitarbeit beruft. Sie werden dieselben, ja größere Werke tun wie er,²⁾ obgleich sie nicht größer sind als er,³⁾ weil Jesus zum Vater geht, der größer ist als er.⁴⁾ Wie ihr Verständnis sich vertiefen wird, so wird auch ihre Wirksamkeit sich bereichern. Wie er jetzt noch nicht alles sagen kann, was sie wissen sollen,⁵⁾ so kann er auch noch nicht alles wirken, was ihm aufgegeben ist. Ohne Neid und ohne Ehrgeiz überläßt er seinen Jüngern die größeren Werke, die Erntearbeit mit ihrer Freude.⁶⁾ Er beugt sich willig unter das Gesetz, daß ein anderer als der Säemann die Ernte einheimsen wird.

Durch die Verbindung mit Jesus, welche die Jünger zur Wirksamkeit ausrüstet, erhalten sie den heiligen Geist. Damit ist alles, was Jesus ihnen gibt, in einen Ausdruck zusammengefaßt. Den Geist, den der Sohn selbst vom Vater erhalten

1) 15, 16. — 2) 14, 12. — 3) 13, 16. — 4) 14, 28.

5) 16, 12. — 6) 4, 38.

hat, gibt er ihnen, wie er ihnen alles gibt, was er vom Vater hat. Durch das ganze Evangelium zieht sich diese Verheißung des Geistes als der höchsten Gabe Jesu hindurch. Im Nikodemusgespräch ist die Geburt aus dem Geiste das, was Jesus zu bringen hat.¹⁾ Im Gespräch mit der Samariterin ist es der Geist, aus welchem das wahrhaftige Gebet entsteht.²⁾ Am Schluß der Rede über das Brot des Lebens heißt es, der Geist ist es, welcher lebendig macht.³⁾ Das Wort vom Wasser des Lebens bezieht sich nach der Deutung des Evangelisten auf den Geist, welchen die Gläubigen empfangen sollen.⁴⁾ Der Geist ist der Ersatz, welchen Jesus seinen Jüngern für seinen Fortgang verheißt.⁵⁾ Den Geist gibt ihnen der Auferstandene.⁶⁾ Die Worte über den Geist sind immer Verheißungen: die Geburt aus dem Geiste ist möglich, wenn Jesus erhöht sein wird.⁷⁾ Die Stunde, in welcher die Anbetung im Tempel durch die Anbetung im Geiste abgelöst werden wird, kommt erst.⁸⁾ Vom lebendigmachenden Geist ist erst die Rede, nachdem der Menschensohn dahin gegangen ist, wo er vorher war.⁹⁾ Der Geist ist so lange noch nicht da, wie Jesus noch nicht verklärt ist.¹⁰⁾ Erst wenn Jesus gegangen sein wird, kann er den Geist senden.¹¹⁾ Er selbst hat ihn im Fleische, geben kann er ihn erst, wenn er erhöht ist. Darum ist für ihn sein Tod Bedingung für die Sendung des Geistes.

Weil er aber erst durch die Sendung des Geistes seine Wirksamkeit vollendet, so ist für ihn das Sterben die Bedingung des Wirkens. Die Regel gilt ihm, daß das Samenkorn erst Frucht bringen kann, wenn es in die Erde gefallen und gestorben ist. Weil er sterben muß, ehe er erhöht werden kann, so muß er auch sterben, ehe er den Geist geben kann. Durch

¹⁾ 3, 5. — ²⁾ 4, 24. — ³⁾ 8, 63. — ⁴⁾ 7, 39.

⁵⁾ 14, 15 f.; 15, 26; 16, 13. — ⁶⁾ 20, 22. — ⁷⁾ 3, 14 f. — ⁸⁾ 4, 23.

⁹⁾ 6, 62. — ¹⁰⁾ 7, 39. — ¹¹⁾ 16, 8.

seinen Tod erwirbt er sich das Recht und die Macht dazu. Erst wenn der Menschensohn ans Kreuz erhöht ist, hat jeder, der glaubt, in ihm ewiges Leben.¹⁾ Während des irdischen Lebens Jesu ist deshalb die Ausrüstung der Jünger noch nicht vollendet. Freilich lieben sie ihn, und doch muß Jesus sagen: wenn ihr mich liebtet;²⁾ und die Liebe des Petrus in Frage stellen. In gewissem Sinne kennen und verstehen sie ihn, und doch muß Jesus sagen, wenn ihr mich kenntet.³⁾ Freilich ist Petrus bereit, seine Seele für Jesus zu geben;⁴⁾ aber dem Willen entspricht die Kraft nicht. Wie in den synoptischen Evangelien wird auch bei Johannes die Verständnislosigkeit der Jünger eingestanden und höchst realistisch geschildert. Von legendenhafter Verherrlichung der Jünger ist Johannes weit genug entfernt.⁵⁾ Keiner von ihnen durchschaut den Verräter.⁶⁾ Sie wissen nicht, wohin Jesus geht, wie können sie den Weg wissen.⁷⁾ Nachdem Jesus so lange bei ihnen gewesen ist, sagen sie, zeige uns den Vater.⁸⁾ Die Fragen, durch welche sie die letzten Reden Jesu unterbrechen, beweisen nur, wie wenig sie Jesum noch verstehen. Jesus hätte ihnen noch viel zu sagen, aber jetzt können sie das nicht tragen.⁹⁾ Dies alles ist ein Beweis, daß ihnen der Geist noch fehlt. Darum ist es gut, daß Jesus sie verläßt.¹⁰⁾ Denn die Gegenwart des Geistes ist mehr für sie, als ihr jetziger Verkehr mit Jesus. Durch sein Fleisch, durch seine irdische Existenz ist Jesu Wirksamkeit gehemmt und eingeschränkt. Durch seine Erhöhung aber geht er zum Vater, der größer ist als er.¹¹⁾ Darum wird auch seine Wirksamkeit größer. Denn nun kann er den Geist senden.

1) 3, 14 f. — 2) 14, 28. — 3) 14, 7. — 4) 14, 37.

5) Schlatter II, 100: „Für Johannes ist die Verherrlichung der Jünger vollständig ausgeschlossen.“

6) 13, 22. — 7) 14, 5. — 8) 14, 9.

9) 16, 12. — 10) 16, 7. — 11) 14, 28.

Der Geistempfang der Jünger wird in verschiedenen Wendungen beschrieben. Der Geist kommt.¹⁾ Er geht vom Vater aus.²⁾ Jesus sendet ihn.³⁾ Der Vater gibt ihn auf Jesu Gebet hin.⁴⁾ Immer wird der Geist vom Vater und vom Sohne deutlich unterschieden. Insofern ist der Gottesgedanke trinitarisch. Dabei wird im Evangelium der Geist nicht als eine Kraft beschrieben, sondern wirklich als Geist. Er kommt, er geht aus, er redet,⁵⁾ er weht, wo er will.⁶⁾ Sein Verhältnis zu Gott wird ganz ähnlich beschrieben, wie das Verhältnis Jesu zu Gott. Wie Jesus nicht von sich selbst aus redet, so redet auch der Geist nicht von sich selbst aus, auch sein Reden beruht auf einem Hören, ganz wie Jesu Wort.⁷⁾ Die persönliche Unterscheidung von Gott wird hiermit stark betont.⁸⁾ Gleichzeitig wird dadurch die alleinige Gottheit Gottes dem Geiste gegenüber ebenso hervorgehoben wie dem Sohne gegenüber. Der Geist ist nicht ein zweites göttliches Wesen neben Gott, so wenig wie der Sohn, auch er redet nicht aus sich heraus, sondern er empfängt sein Wort, indem er es hört, Gott redet nicht nur durch ihn, sondern zu ihm, wie er zu Jesus redet. Der Geistgedanke ist also dem Sohnesgedanken genau parallel ausgebildet. Er wird dem Gottesgedanken unter- und eingeordnet. Ebenso wird er dem Sohne untergeordnet, Jesus sendet ihn, er verherrlicht Jesum,⁹⁾ wie Jesus den Vater verherrlicht. Er ist Jesu Zeuge, wie Jesus Gottes Zeuge ist.¹⁰⁾ Er nimmt aus dem, was Jesus ist. Er erinnert die Jünger an alles, was Jesus gesagt hat.¹¹⁾ Jesus redet durchaus als der Herr des Geistes, dem der Geist dient, und der über ihn verfügt. Aber der Geist ist Gottes Geist, so wie der Logos Gottes Wort ist.

Eigentümlich sind die Namen, welche der Geist bei Johannes

¹⁾ 16, 7. 8. 13; 15, 26. — ²⁾ 15, 26. — ³⁾ 15, 26; 16, 7.

⁴⁾ 14, 16. — ⁵⁾ 16, 13. — ⁶⁾ 3, 8. — ⁷⁾ 16, 13.

⁸⁾ Seine 602. — ⁹⁾ 16, 14. — ¹⁰⁾ 15, 26. — ¹¹⁾ 14, 26.

erhält. Der Name Paraklet¹⁾ ist seinem Wortsinne nach dadurch mit Sicherheit deutbar, daß er sich auch in der hebräischen palästinensischen Literatur findet. Der Ausdruck gehört der Gerichtssprache an, er steht im Gegensatz zum Verkläger und bezeichnet den, der durch sein Erscheinen vor Gericht mit seinem Ansehen für den Angeklagten eintritt. Sachlich erläutert wird die Anwendung dieses Wortes auf den Geist dadurch, daß er als der andere Beistand neben Jesus gestellt wird.²⁾ Damit wird gesagt, daß er nach der Erhöhung Jesu in demselben Sinne der Beistand der Jünger sein wird, wie es bis dahin Jesus war. Als Beistand vor dem Richter wird der Geist wie in diesem Ausdruck auch Matth. 10, 20 beschrieben. Diese Parallele zeigt, daß unter dem Gericht, an welches der Begriff denken läßt, nicht nur der Richterstuhl Gottes, sondern auch ein menschliches Gericht gemeint sein kann. Nach beiden Seiten hin, vor Gott und vor den Menschen, ist bisher Jesus für sie eingetreten, hat sie geschützt und für sie gesprochen. Dadurch hat er sie vor jeder Feindschaft, vor jeder Gefahr, vor jeder Verurteilung bewahrt. Nach allen Seiten hin war er ihr Schutz. Dies hört mit seinem Tode auf. An seine Stelle tritt nun der Geist. Durch dieses Bild wird die Wirksamkeit des Geistes ganz ähnlich beschrieben wie bei Paulus.³⁾ Der Geist nimmt sich ihrer Schwachheit an und tritt für sie ein.⁴⁾ Eine Steigerung ist dieser Beistand des Geistes gegenüber der Hülfe, die Jesus ihnen leistete, deshalb, weil der Geist ihnen inwendig gegenwärtig ist.

Der Inspirationsgedanke, der hiermit ausgesprochen ist, wird erläutert durch die zweite Bezeichnung des Geistes, welche dem Johannisevangelium eigentümlich ist: der Geist der Wahrheit.⁵⁾ Dieser Ausdruck beweist am schlagendsten, daß bei

¹⁾ 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7. — ²⁾ 14, 16. — ³⁾ Röm. 8, 26.

⁴⁾ Anders Schlatter II, 124. Als Anwalt der Jünger vor Gott werde nicht der Geist, sondern nur Jesus bezeichnet.

⁵⁾ 14, 17; 15, 26; 16, 13.

Johannes der Geist wirklich Geist ist, und nicht eine unbewußte Kraft. Erklärt wird er 16, 13. Er führt hinein in die ganze Wahrheit. Geist haben heißt Wahrheit haben, und zwar vollkommene Wahrheit haben. In ihrem Wahrheitsbesitz haben die Jünger ihren Geistbesitz. Und weil der Geist Gottes Geist ist, so haben sie die ganze Wahrheit. Sie haben sie dadurch, daß sie Jesu Wort vollkommen verstehen. Denn Geist sind ja die Worte, welche er zu ihnen gesprochen hat. In dem Anspruch, das Wort Jesu wiederzugeben aus der Erinnerung und nach dem Verständnisse, welche beide aus dem Geiste stammen, spricht sich das Inspirationsbewußtsein und das Selbstbewußtsein des Evangelisten aus. Er deutet damit an, daß er sein Evangelium nicht von Menschen, und nicht aus sich selber hat, aber auch nicht aus einer Inspiration, die hinausgeht über Jesu wirkliches Wort, sondern daß er Wahrheit redet. Er stellt das Zeugnis des Geistes neben das Zeugnis der Jünger. Die Jünger sind Zeugen, weil sie von Anfang an bei ihm gewesen sind, der Geist, der sie erfüllt, ist Zeuge, weil er der Geist ist, welcher Jesum selbst erfüllte.¹⁾ Er erhebt damit deutlich den Anspruch, nicht Phantasie und Theologie zu bringen, sondern die Wahrheit, denn für ihn ist der Wert dessen, was er sagt, von seiner Wahrheit vollkommen abhängig. Daran kann man bei dem starken Ton, der im Evangelium auf den Wahrheitsgedanken fällt, nicht zweifeln.

Wenn der Geist ewiges Leben ist,²⁾ so ist er auch dies für Johannes nur dadurch, daß er Wahrheit ist, denn ewiges Leben besteht ja eben in der Erkenntnis Gottes und seines Sohnes,³⁾ d. h. in der Wahrheit. Die Mitteilung des ewigen Lebens ist also kein Naturprozeß, der sich im Unbewußten abspielt, sondern er besteht in der Mitteilung der Wahrheit durch das Wort Christi.

¹⁾ 16, 27. — ²⁾ 6, 63. — ³⁾ 17, 3.

Diesen Vorgang nennt Johannes die Geburt von oben oder aus dem Geiste. Er stellt damit die Entstehung der Kinder Gottes mit Bewußtsein in Parallele zur Erzeugung des Sohnes Gottes.¹⁾ Das Werk des Sohnes Gottes beschreibt er mit den Worten: Er gab ihnen Vollmacht, Kinder Gottes zu werden. Absichtlich sagt er nicht, er machte sie zu Kindern Gottes. Denn zum Kinde Gottes wird man nicht, indem man passiv bleibt, sondern nur durch eigene Mitwirkung. Durch den Logos erhalten sie die Vollmacht zur Gotteskindschaft: ob sie auch wirklich Gottes Kinder werden, das hängt von ihnen ab. Denn so gut Jesus sich durch seinen Gehorsam gegen den Vater in der Gotteskindschaft erhält, so gut werden sie Gottes Kinder nur dadurch, daß sie an den Namen des Sohnes Gottes glauben, und bleiben es nur dadurch, daß sie ihm gehorchen. Die Gabe des Sohnes Gottes, durch welche sie befähigt werden, zu Kindern Gottes zu werden, wird nicht als eine Kraft beschrieben, sondern als eine Vollmacht. In dem Ausdruck verbinden sich die beiden Momente des Rechtes und der Macht. Weil sie durch diese Begabung zur Gotteskindschaft befähigt sind, so sind sie Kinder Gottes nicht von Natur. Dies wird in dreifacher Verneinung stark betont. Die Gotteskindschaft stammt nicht aus dem Fleische. Sie wird nicht durch Geburt geerbt. Kinder Gottes werden sie nur durch die Vermittlung Jesu, und nur aus Gott. Dem Bilde der Kindschaft entsprechend wird der schöpferische Akt Gottes, durch welchen ein Kind Gottes entsteht, als Erzeugung beschrieben, und damit von der Schöpfung, aus welcher alles entstanden ist, deutlich unterschieden. Ein Kind Gottes sein heißt für Johannes von Gott erzeugt sein. Auch im Nikodemusgespräch steht die Erzeugung der Kinder Gottes der Erzeugung aus dem Fleische gegenüber.²⁾ Es

¹⁾ 1, 12 f. — ²⁾ 3, 6.

werden jedoch nicht zwei Klassen von Menschen einander gegenübergestellt, solche, die aus dem Fleisch, und solche, die aus dem Geist erzeugt sind; dann wäre die Auffassung des Evangelisten dualistisch. Der neutrische Ausdruck zeigt aber deutlich, daß er so nicht verstanden sein will. Wie der Sohn Gottes gleichzeitig Menschensohn ist, und als solcher aus dem Fleische stammt und Fleisch ist, so sind auch die Kinder Gottes Fleisch. Das, was aus dem Fleische erzeugt wird, ist Fleisch bei ihnen wie beim Sohne Gottes. Aber daneben haben sie ebenso wie der Sohn Gottes Geist, und dieser ist aus dem Geist erzeugt. Hier wird die Erzeugung der Kinder Gottes eine Erzeugung aus dem Geist genannt. Mit dieser Veränderung des Ausdruckes wird aber der Gedanke nicht verschoben. Gott ist Geist. Darum ist Erzeugung aus Gott Erzeugung aus dem Geiste Gottes, Erzeugung oder Geburt von oben. Damit werden die Kinder Gottes in eine Reihe mit dem Sohne Gottes gestellt. Sie stammen von oben und aus Gott, wie er. Nur wird ihre Abstammung aus Gott ausdrücklich als Erzeugung durch den Geist Gottes beschrieben, was vom Sohne Gottes nicht direkt gesagt wird. Indem der Geist neben dem Wasser genannt wird, wird als der Akt der Erzeugung die Taufe bezeichnet. Der Evangelist betont ja ausdrücklich, im Unterschiede von den Synoptikern, daß auch Jesus tauft,¹⁾ aber indem er mit Wasser tauft, tauft er mit Geist.²⁾ Diese Mitteilung des Geistes durch die Taufe wird deshalb als eine Erzeugung aus dem Geiste beschrieben, weil durch den Geist Gottes im Menschen selber Geist entsteht. Durch den Geist Gottes haben sie nicht nur etwas, sondern sie sind etwas, nämlich Kinder Gottes. Der Geist ist niemals nur ein Haben, sondern ein Sein. Auch Gott ist ja Geist, weil er Geist hat. Darum stammen die Menschen von oben, dadurch, daß sie den Geist Gottes empfangen.

¹⁾ 4, 1 f. — ²⁾ 1, 33.

In der zweiten Hälfte des Gespräches¹⁾ beantwortet Jesus die Frage des Nikodemus, wie dies geschehen kann. Die Antwort lautet: durch die Erhöhung Jesu.²⁾ Dadurch, daß er erhöht wird, hat er für den Glaubenden ewiges Leben in sich. Schon jetzt trägt er es in sich, aber er hat es nur für sich selber. Nachdem er erhöht ist, hat er es auch für den Glaubenden. Ewiges Leben, das heißt ja Geist.

Durch die Lehre von der Geburt aus Gott werden die Kinder Gottes in Analogie mit dem Sohne Gottes gestellt. Sie sind nicht aus der Welt, nicht aus dem Fleisch, wie er, sondern von oben aus Gott wie er. Sie empfangen den Geist in der Taufe, auch er hat ihn in der Taufe empfangen. Aber nicht ohne Absicht unterscheidet sich ihr Name „Kinder Gottes“ von seinem Namen „Sohn Gottes“. An beiden Stellen, an welchen von der Geburt von oben die Rede ist, wird der Sohn Gottes ausdrücklich der Einzige genannt.³⁾ Er ist von Geburt an, was sie durch Erwählung sind. Sein Verhältnis zu Gott ist ein ewiges. Ihre Gotteskindschaft ist geworden. Er stammt ganz und gar aus Gott, sie haben Geist in sich der aus Gott stammt.

Mit dieser Analogie ist auch die Frage beantwortet, woher die Lehre des Evangeliums von der Geburt aus Gott stammt. Ganz ausdrücklich lehnt Jesus die Meinung ab, daß diese Lehre eine Geheimlehre oder auch nur eine neue Lehre wäre. „Bist du ein Lehrer Israels, und weißt das nicht?“ Damit spricht jedenfalls der Evangelist die Überzeugung aus, daß diese Lehre aus dem Alten Testament stammt, also nicht aus dem Orient oder dem Hellenismus. Sie ist überhaupt nicht eine besondere Lehre Jesu. Sein Vorrecht und seine Aufgabe ist die Tat und nicht die Lehre. Er gibt nicht eine Theorie

¹⁾ V. 10 ff. — ²⁾ V. 13 f. — ³⁾ 1, 14. 18; 3, 16. 18.

über die Geburt aus Gott, sondern er gibt die Vollmacht, Gottes Kind zu werden. Wenn man nach einem Ursprung der Lehre sucht, so ist die Spur, welche das Evangelium zeigt, deutlich die Lehre vom Sohne Gottes. Dadurch, daß die Lehre von der Herkunft Jesu aus Gott auf die Kinder Gottes übertragen wird, entsteht die Lehre von der Geburt aus Gott. Es kann daher richtig sein, daß der Ausdruck sich nur erklärt aus einer Anspielung auf die Erzeugung Jesu aus dem Geist.

Die Analogie zwischen den Kindern Gottes und dem Sohne Gottes geht noch weiter. Wie Jesus dadurch, daß er aus Gott stammt und den Geist Gottes hat, in Gott ist, und Gott in ihm, so besteht auch eine Gemeinschaft zwischen ihm und den Jüngern, welche seiner Gemeinschaft mit Gott entspricht. Ich bin in euch, und ihr seid in mir.¹⁾ Wegen dieser Gemeinschaft mit Jesus haben sie teil an Jesu Gemeinschaft mit Gott, so daß Jesus sagen kann: sie sind in uns.²⁾ Die eigentümliche Art, in welcher sich hier Jesus mit Gott zusammenfaßt, findet sich noch merkwürdiger in demselben Gedankenzusammenhang: ³⁾ wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Indem die Jünger den Geist haben, haben sie den Sohn Gottes und Gott selbst in sich. Der Geist Gottes und der Sohn Gottes sind mit Gott eins. Darum ist der Besitz des Geistes zugleich die Einwohnung des Vaters und des Sohnes. Der Gedanke der Einwohnung Gottes, des ganzen Gottes, zu dem der Sohn und der Geist gehört, in diesem Sinn also des dreieinigen Gottes, liegt unbestreitbar und deutlich vor.

Kann man diesen Gedanken mystisch nennen?⁴⁾ Wenn man unter Mystik, wie das jetzt üblich ist, eine Religion

¹⁾ 14, 20; 15, 4—7. — ²⁾ 17, 21—23. — ³⁾ 14, 23.

⁴⁾ Vgl. über die Mystik des Evangeliums Weber, Die Vollendung des neutestamentlichen Glaubenszeugnisses durch Johannes, S. 17 ff.

verstehet, deren Ziel die Verschmelzung mit Gott ist, so gibt es im Johannisevangelium keine Mysterik, denn es gibt für ihn nicht einmal eine Verschmelzung des Sohnes mit dem Vater. Der persönliche Unterschied des Sohnes vom Vater wird so ernst festgehalten, daß auch der Erhöhte betend vor dem Vater steht.¹⁾ Ebenjowenig verheißt Jesus den Jüngern eine Verschmelzung mit Gott. Nur durch Jesus sind sie mit Gott eins, und nur in demselben Sinne stehen sie mit Jesus in Gemeinschaft, wie Jesus mit Gott. Der persönliche Unterschied und die gehorsame Unterordnung unter Jesus bleibt fest bestehen, und indem ihr Verhältnis zu ihm Liebe genannt wird, wird die persönliche Unterscheidung zwischen ihm und den Jüngern ebenso streng festgehalten, als wenn der Glaube an ihn als ihr bleibendes Verhältnis bezeichnet wird.

Wenn man aber unter Mysterik ein Verhältnis zu Gott versteht, nach welchem Gott für den Gläubigen nicht jenseitig bleibt, sondern ihm inwendig gegenwärtig wird, und zwar nicht nur seiner Erkenntnis, sondern seinem Willen innewohnt, von ihm unterschieden, aber in ihm gegenwärtig, über ihm stehend, aber in ihm wohnend, dann ist das Evangelium unzweifelhaft mysterisch. Und zwar beschränkt sich die Berührung mit der Mysterik nicht auf diesen allgemeinen Gedanken, sondern ganz konkrete Einzelzüge der johanneischen Christologie kehren in der Mysterik wieder. Mysterisch ist dann in erster Linie Jesu Verhältnis zu Gott, weil er Gott nicht nur glaubt, sondern sieht und hört.²⁾ Daß Jesus während seines irdischen Lebens sich in den Himmel erhebt und im Himmel ist, und wieder in

¹⁾ 14, 16.

²⁾ Derselbe Ausdruck z. B. bei J. Böhme: Vom übersinnlichen Leben, Schiebler I, 130: „Wie mag ich kommen zu dem übersinnlichen Leben, daß ich Gott sehe und höre reden.“ Dieses Vorrecht hat jedoch nach Johannes nur Jesus. Nur der Ausdruck wird analog gebraucht.

die Welt zurückkehrt und in der Welt ist — diese ganze Vorstellung hat Parallelen nur in der mystischen Literatur.¹⁾

Wenn Jesus, um den Geist und den Willen Gottes in sich aufzunehmen, zuvor seinen eigenen Willen aufgeben muß, wenn er sich leeren und damit empfänglich machen muß für den Willen Gottes, wenn also die Sünde im eigenen Willen gesehen wird, gleichgültig, welches der bestimmte Inhalt dieses Willens ist, so wiederholt sich diese Anschauung in der mystischen Literatur. Sie liegt auch dem vielumstrittenen Ausdruck des Paulus: „er machte sich leer“ zugrunde. Daß dies nicht nach der modernen sogenannten kenotischen Christologie zu verstehen ist, habe ich an anderer Stelle bewiesen.²⁾ Parallelen für diese Anschauung, daß der Mensch sich Gott gegenüber leer machen müsse, finden sich in der mystischen Literatur reichlich.

Auch das Einswerden mit Gott durch den Gehorsam, dieser Grundgedanke der johanneischen Christologie, kehrt in der Mystik wieder. Nur werden in der mystischen Literatur diese Gedanken, die im Evangelium vom Sohne Gottes gelten, auf die Kinder Gottes angewandt. Aber auch diese Analogie zwischen dem Sohne und den Kindern Gottes stammt schließlich aus dem

¹⁾ „Und wenn dann der Mensch nichts anderes achtet, suchet noch begehrt, denn das ewige Gut allein, und sich selber und des Seinen nichts sucht, sondern allein die Ehre Gottes, so wird Freude, Friede, Wonne, Ruhe und Trost, und was dergleichen ist, alles dem Menschen zuteil, und so ist dann der Mensch im Himmelreich. . . . Und alldieweil der Mensch in dieser Zeit ist, so kann er gar oft aus einem in das andere fallen.“ Theol. deutsch. Kap. XI ed. Pfeiffer. Vgl. auch dort Kap. VII u. a.

Ich nenne diese Parallelen aus der vorreformatorischen Mystik, um zu zeigen, daß die in dieser Schrift gegebene Deutung der johanneischen Christologie gerade in den am meisten bestrittenen Gedankengängen Vorkommen hat. Wenn die mystische Theologie auf die offizielle Exegese des Evangeliums keinen Einfluß gewonnen hat, so erklärt sich das daraus, daß in der Mystik die Analogie der Kinder Gottes mit dem Sohne Gottes über die im Evangelium innegehaltene Linie hinaus ausgedehnt wird.

²⁾ Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonik. Beiträge 13. 6. Heft, S. 45.

Johannesevangelium. Am nächsten an die mystische Annäherung der Kinder Gottes an den Sohn Gottes streift der Schluß des 10. Kapitels.¹⁾ Wenn hier die Gabe, welche Gott den Menschen durch sein Wort gibt, als Anteil an seiner Gottheit beschrieben und in Analogie mit der Gottheit Jesu gestellt wird, so finden sich sachliche Parallelen dazu nur in der mystischen Literatur.²⁾ Auch bei Johannes entsteht der mystische Zug der Frömmigkeit dadurch, daß Jesus den Seinigen an dem ihm eigenen Verhältnis zu Gott teil gibt. Freilich bleibt diese Gemeinschaft mit Gott ausschließlich durch Jesus vermittelt und in ihm begründet. Darum wird 10, 35 ausdrücklich der Logos als der Träger und Spender des göttlichen Wesens genannt. Diese Gemeinschaft dehnt sich aber auf den ganzen Besitz Jesu aus.

Weil Jesus den Jüngern an seiner ganzen Gemeinschaft mit Gott Anteil gibt, so gibt er ihnen damit auch Anteil an seiner Herrlichkeit. In demselben Sinne, in welchem Jesus während seines irdischen Lebens die Herrlichkeit Gottes besitzt, gehört sie auch seinen Jüngern, dadurch, daß er sie ihnen gibt. „Und ich — die Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben.“³⁾ Damit ist ausgesprochen, daß ihre Gemeinschaft mit Gott und ihr Geistbesitz nicht inwendig verborgen bleibt, sondern zum Vorschein kommt. Erscheinender Geist ist Herrlichkeit. Sie erscheint wie bei Jesus in ihren Worten, aber auch in ihren Werken. Kann er von ihnen sagen, daß sie größere Werke als er tun werden, so hat er auch ein Recht, zu sagen, daß er ihnen seine Herrlichkeit ge-

¹⁾ V. 34 ff.

²⁾ „Der Mensch in diesem Gehorsam wäre eins mit Gott und Gott wäre auch selber der Mensch.“ Theol. deutsch. Kap. 16.

„Also daß man in Wahrheit spricht: Gott und der Mensch seien ein Ding.“ Kap. 24.

³⁾ 17, 22.

geben hat. Nach der Meinung des Evangeliums erstreckt sich dieser Anteil an den Werken und der Herrlichkeit Jesu bis auf seine Wundermacht. Freilich blickt Jesus am Schluß des Evangeliums¹⁾ hinaus in eine wunderleere Zeit, in welcher es heißt: Nicht sehen und doch glauben. Aber seinen Jüngern verheißt er noch Anteil an seiner Wundermacht. Das liegt nicht nur in dem Wort von den größeren Werken, sondern auch in dem Worte: „Wir müssen tun die Werke dessen, der mich sandte, solange als es Tag ist. Es kommt die Nacht, in welcher niemand wirken kann.“ Da sich im folgenden Wort Jesus als das Licht der Welt bezeichnet, so bedeutet hier die Nacht die Zeit, in welcher er mit seiner Herrlichkeit der Welt untergegangen ist.²⁾ Aber das pluralische Subjekt des ersten Satzes kann sich deswegen nicht auf Jesus allein beziehen, weil er im selben Satz, da, wo er von sich selbst spricht, den Singularis gebraucht. Das Subjekt bezieht sich also auf ihn und die Jünger, und Jesus verheißt damit, daß die Jünger ähnliche Wunder wie er tun werden. Nicht schon mit ihm, sondern erst mit ihnen ist seine Herrlichkeit verschwunden und die Nacht hereingebrochen.

Der Zweck dieser vollständigen Gemeinschaft mit Jesus ist die Einheit der Jünger. Dazu hat ihnen Jesus seine Herrlichkeit gegeben, „damit sie eins seien, wie wir eins sind“. Darum ist er in derselben Weise in ihnen, wie Gott in ihm ist, damit sie zur Einheit vollendet seien.³⁾ Der einzige Inhalt seines letzten Gebetes für sie ist, daß sie alle eins seien.⁴⁾ In derselben Weise sollen sie untereinander eins sein, wie es Jesus mit Gott ist. Er redet deswegen nicht nur von Einigkeit,

¹⁾ 20, 29. Vgl. oben S. 13.

²⁾ Schlatter, Neutest. Theol. II, 109: Johannes hat „einen lebhaften Eindruck von der positiven unwiederholbaren Einmaligkeit der Geschichte“.

³⁾ V. 23. — ⁴⁾ V. 26.

sondern von Einheit, denn ihre Einigkeit, d. h. ihre Liebe beruht auf der reellen Grundlage ihrer gemeinsamen Gemeinschaft mit Jesus. Doch wird diese Gemeinschaft nicht Einheit genannt, denn zwischen Jesus und ihnen bleibt ein Abstand, der nicht überschritten wird. Aber die Einheit der Jünger ist Jesu höchster und letzter Wille. Die Religion des Evangeliums ist nicht individualistisch. Jesu Ziel ist nicht damit erreicht, daß er einzelne Gläubige findet, welche jeder für sich mit ihm in Gemeinschaft stehen, sondern erst damit, daß sie auch unter sich eine Einheit bilden. Wie Jesu Gemeinschaft mit Gott besteht diese Gemeinschaft darin, daß sie ihren inneren, geistigen Besitz miteinander teilen. Es ist eine Gemeinschaft des Geistes. Erst in ihr kommen auch die einzelnen zur Vollendung. Vollendung ist also bei Johannes nichts Individuelles; wenn er von ganzer Wahrheit, vollendeter Freude und vollkommener Liebe spricht, so meint er nach diesem Worte damit, daß die einzelnen diese Vollkommenheit erst in der Gemeinschaft mit den anderen erreichen. Und zwar ist die Gemeinschaft, welche Jesus erreichen will, eine einzige, nicht eine Mehrheit von Gemeinden oder Sekten. Alle sollen sie eins werden. Aus den Schafen, die aus verschiedenen Hürden stammen, will der eine Hirte eine Herde bilden.¹⁾ Diese die ganze Gemeinde verbindende Liebe, welche alles Trennende überwindet, ist Jesu letztes und höchstes Ziel.

Die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus ist vollständig. Die, die ihm nachfolgen, sind da, wo er ist.²⁾ Sie teilen seine Herrlichkeit, sie teilen auch sein ganzes irdisches Leben und teilen deswegen sein Leiden mit ihm, denn sie teilen sein Verhältnis zur Welt wie sein Verhältnis zu Gott. Der Vater liebt sie, wie er den Sohn liebt, die Welt haßt sie, weil sie ihn zuerst gehaßt hat. Der Haß der Welt gegen sie ist eine ein-

¹⁾ 10, 16. — ²⁾ 12, 26.

fache Konsequenz ihres Hasses gegen Jesum.¹⁾ Liebe und Haß sind nichts Willkürliches, sie entstehen aus der inneren Verwandtschaft. Wie Jesus die Seinigen liebt,²⁾ so liebt die Welt das Ihre.³⁾ Wie Jesus die liebt, die aus Gott sind, so liebt die Welt die, die aus der Welt sind. Weil die Jünger durch ihre Berufung aus der Welt herausgenommen sind, so haßt die Welt sie. Sie haßt sie, wie sie das Licht haßt, während sie neutrale Menschen nicht zu hassen vermag.⁴⁾ Der Haß der Welt ist unüberwindlich, während die Jünger in dem Erfolg ihrer Arbeit Jesum übertreffen werden, werden sie diesen Haß nicht überwinden.⁵⁾ Sie dürfen sich der Illusion nicht hingeben, daß sie auch in dieser Beziehung den Erfolg Jesu überbieten werden. „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr.“ Den Haß der Welt zu tragen bleibt das Geschick der Jünger. Seine letzte Wurzel hat er im Haß der Welt gegen Gott,⁶⁾ und dieser wieder erklärt sich aus dem bösen Gewissen der Welt.⁷⁾

Die Welt, deren Haß die Jünger trifft, ist im Johannes-evangelium die jüdische Welt. Es ist nicht von den Heiden und auch nicht von den Geseklosen aus Israel die Rede. Der Ernst der Lage besteht darin, daß die Jünger die jüdische Frömmigkeit gegen sich haben werden ebenso wie Jesus. Denn diese Frömmigkeit beruht nicht auf Kenntnis Gottes: gerade die geseklichen Juden kennen Gott nicht.⁸⁾ Darum werden sie die Jünger ebenso verfolgen, wie sie Jesum verfolgt haben.⁹⁾ Es ist hier von einer regelrechten Verfolgung die Rede, nicht nur von allgemeiner Unbeliebtheit, sondern von einer gerichtlichen Verfolgung, und zwar geht die Verfolgung von den Juden aus. Denn die erste Strafe, die über sie verhängt wird, ist der Bann, aber es bleibt nicht dabei. Jesus erwartet eine jüdische Verfolgung, welche bis zu Todesurteilen führt.¹⁰⁾ Sie hat

¹⁾ 15, 18. — ²⁾ 13, 1. — ³⁾ 15, 19. — ⁴⁾ 7, 7. — ⁵⁾ 15, 20.

⁶⁾ 15, 23. — ⁷⁾ 3, 20; 7, 7. — ⁸⁾ 15, 21; 16, 3. — ⁹⁾ 15, 20. — ¹⁰⁾ 16, 2.

religiöse Motive: wer die Jünger tötet, glaubt damit Gott zu dienen. Der Grund der Anklage und des Urteils sind nicht etwa Verbrechen, sondern der Christenname der Jünger. Dies wird ausdrücklich ausgesprochen:¹⁾ „Aber dies alles werden sie an euch tun um meines Namens willen.“ Es ist geschichtlich wichtig, daß im Johannesevangelium jüdische Christenverfolgungen, in Form gerichtlicher Prozesse, welche mit Todesurteilen endigen, und deren Grund der Christenname ist, in Aussicht gestellt werden. Für die geschichtliche Frage ist es ganz gleichgültig, ob man diese Worte als Weisagungen oder als nachträglich Jesus in den Mund gelegte Schilderungen der tatsächlichen Erlebnisse der Christenheit auffaßt. Der geschichtliche Schluß, der daraus zu ziehen ist, ist immer derselbe.

Für die Jünger folgt daraus die Gemeinschaft mit dem Leiden und dem Tode Jesu. Die Bereitwilligkeit und der Ruf zur Nachfolge ist deswegen im Johannisevangelium schon ein Ruf zum Tode.²⁾ Die letzte Stelle zeigt zugleich, daß der Märtyrertod nicht der notwendige und allgemeine Abschluß des Jüngerlebens ist. Für den Jünger, welchen Jesus liebte, gilt er nicht. Aber er ist dasjenige Ende, auf welches jeder Jünger sich gefaßt machen muß, und den Haß der Welt müssen sie alle tragen. Wenn schon beim Sterben Jesu für den Evangelisten der entscheidende Moment nicht der physische Tod ist, sondern der Augenblick, in welchem er ins Sterben einwilligt, so ist auch bei den Jüngern der eigentlich wichtige Vorgang nicht die Hinrichtung des Leibes, sondern das Preisgeben der Seele.³⁾ Der Tod Jesu ist nicht ein vereinzelt dastehendes Ereignis, sondern er folgt aus einem allgemeinen Gesetz, welches sich von ihm auf die Jünger überträgt. Auch ihnen gilt das Gebot, ihre Seele, soweit sie in dieser Welt ist, zu hassen, nur dadurch gewinnen sie das ewige Leben. Das Sterben ist auch

¹⁾ 15, 21. — ²⁾ 12, 26 ff.; 13, 36 f.; 21, 19 ff. — ³⁾ 12, 24 f.

für sie notwendig, weil es auch für sie die Bedingung der Fruchtbarkeit ist. Nur der, der seine Seele nicht mehr liebt, wer den Haß der Welt auf sich nimmt, wer seine Seele in den Tod gibt und zum Hingeben des Leibes bereit ist, hat eine fruchtbare Wirksamkeit zu erwarten. Diese Freiheit von der Lust und der Liebe der Welt, dieser Verzicht auf Glück und Leben ist für Johannes das Geheimnis der Fruchtbarkeit. Er wird nur in der Nachfolge Jesu erworben, und zwar so, daß er sich von ihm auf die Seinigen überträgt. Wenn die Jünger viele Frucht bringen und große Werke tun, so können sie dies, weil sie auf die Welt und ihre eigene Seele verzichten. Eine besondere Form dieses Verzichtes ist im Johannes-evangelium nicht so sehr der Verzicht auf Geld wie bei den Synoptikern, sondern der Verzicht auf Ehre und Ansehen bei den Menschen, wie ihn Jesus und Johannes der Täufer, aber nicht die Vornehmen des Volkes leisten. Dafür wird den, der Jesus nachfolgt, der Vater ehren.¹⁾

Das Johannesevangelium schließt, wie die Synoptiker, mit der Auferstehung Jesu. Sie ist nicht nur das Ende seiner Geschichte, „eine Nachgeschichte“, sondern das Ziel, dem sie von Anfang an zustrebt, der Höhepunkt, die Vollendung. Und zwar wird die Auferstehung Jesu dadurch offenbar, daß die Jünger sein Grab leer finden. Der Auferstandene wird ebenso realistisch beschrieben wie bei Lukas. Er trägt an seinem Leibe noch die Wundmale, und Thomas muß sie berühren.²⁾ Dabei ist die Auferstehung noch nicht der letzte Akt der Geschichte Jesu. Es folgt ihr noch sein Hinaufgang zum Vater, und zwar durch einen zeitlichen Zwischenraum von der Auferstehung geschieden.³⁾

¹⁾ 12, 26.

²⁾ Schlatter II, 108: Es darf nicht geschlossen werden, daß „Johannes den Auferstehungsgedanken nur widerwillig aus der Tradition übernehme . . . Da der Osterbericht deutlich zeigt, daß er mit seinem Glauben an jenen Vorgängen ernst beteiligt ist.“

³⁾ 20, 17.

So gut wie Lukas unterscheidet Johannes zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt. Sie hat für ihn große Bedeutung. Sie entspricht seiner Herabkunft aus dem Himmel, sie ist seine Heimkehr in das Haus des Vaters.¹⁾ Dies spricht der Evangelist aus, trotzdem für ihn schon in der Kreuzigung Jesu seine Erhöhung liegt. Aus dieser Zusammenschau von Kreuzigung und Erhöhung könnte man den Schluß ziehen, daß für ihn die Auferstehung und gar die Himmelfahrt Jesu bedeutungslos geworden sind.

Es ist nun aber deutlich, daß das nicht der Fall ist. Freilich charakterisiert den johanneischen Christus ein gewisses Vorwegnehmen der Zukunft. Die Formel: „die Stunde kommt, und ist schon jetzt“ ist dafür bezeichnend.²⁾ Dies erklärt sich daraus, daß er den Ton auf die inneren Vorgänge legt: in dem Moment, in welchem Jesus ins Sterben einwilligt, sieht er schon das Gericht über die Welt.³⁾ Von jetzt ab spricht Jesus wie ein Sterbender. Ebenso nimmt er in den letzten Reden an die Jünger die Zeit seiner Erhöhung vorweg. Er spricht, als wäre er schon verklärt⁴⁾ und daß durch die Art, wie er jetzt mit ihnen redet, für die Jünger der Tag, welchen er ihnen in Aussicht stellt, schon gekommen ist, bezeugen sie ihm selbst zum Schluß.⁵⁾ Die Zeit, in der sie ihn verstehen, glauben und in seinem Namen beten, ist schon jetzt gekommen.⁶⁾ Er spricht schon jetzt als der Erhöhte.⁷⁾ Der Evangelist aber zieht nicht den Schluß daraus, daß Auferstehung und Erhöhung Jesu bedeutungslose äußere Ereignisse sind. Schon jetzt hat

¹⁾ 16, 28; 6, 62; vgl. 3, 13. — ²⁾ 4, 23; 5, 25. — ³⁾ 12, 31.

⁴⁾ 13, 31. — ⁵⁾ 16, 29. — ⁶⁾ 14, 7; 16, 24. 31.

⁷⁾ Das hat wieder Herder bemerkt. Vom Sohn Gottes, der Welt Heiland, IV. Abschnitt, § 1 Anm. „Daß in diesen Reden Christi (13–17) eine Voraussetzung der Empfindungen, daß alles vollendet und das Leben überstanden sei, herrsche, wird niemand bezweifeln. Eben diese Voraussetzung gibt im ganzen Evangelium dem Sprechenden und Handelnden jenes Überirdische.“

Jesus das ewige Leben in sich, während seines irdischen Lebens hat er die Herrlichkeit Gottes, schon jetzt steht ihm der Himmel offen, und als Menschensohn ist er im Himmel. Daraus folgt aber für den Evangelisten nicht, daß Jesus einer Erhöhung und Verherrlichung nicht mehr bedarf. Er bittet um die Herrlichkeit, die er beim Vater vor Schöpfung der Welt hatte.¹⁾ Er kann erst nach seinem Tode Frucht bringen, er empfängt durch seine Erhöhung mehr, als er jetzt hat, trotzdem ihm auch jetzt schon alles gehört, was des Vaters ist. Es geht eine Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft durch seine Existenz hindurch, auf deren Lösung er wartet. Die ganze Erzählung des Evangeliums macht klar, daß die Eschatologie, die Auferstehung und Himmelfahrt für Jesus selbst unentbehrlich, ja sein eigentliches Ziel ist. Von dieser Tatsache muß man ausgehen, wenn man die vielbesprochene Frage beantworten will, was für eine Bedeutung nach dem Evangelium die Eschatologie überhaupt hat. Daß sie vorliegt, ist nicht zu bezweifeln. Wenn man sie durch kritische Operationen zu beseitigen versucht, so hat das seinen Grund nur darin, daß sie zur Gesamtanschauung des Evangeliums nicht zu passen scheint. Sie läßt sich aber nicht ohne Zwang und Willkür aus dem Evangelium herauslösen. Deshalb ist es viel vorsichtiger, das Problem dadurch zu lösen, daß man in den eschatologischen Vorstellungen eine Tradition sucht, welche der Evangelist nur äußerlich fortsetzt, obgleich er sie im Grunde genommen innerlich überwunden hat. Für eine Wiederkunft Jesu und für ein letztes Gericht soll eigentlich in seiner Gesamtanschauung kein Platz mehr sein. Wenn er diese Erwartungen festhalte, so sei das inkonsequent. An seinem Baume sind sie welke Blätter, welche abfallen müssen, dürre Zweige, welche unfruchtbar sind.

¹⁾ 17, 5.

Die Frage kann nur von der Christologie des Evangeliums aus entschieden werden. Der innerste Kern des Problems ist der, was für eine Bedeutung Auferstehung und Himmelfahrt für Jesum selbst haben. Warum sind sie für den Evangelisten nicht bloß gedankenlose Tatsachen, sondern mehr als alle Taten und Erlebnisse Jesu innerlich bedeutsam und notwendig?

Die Auferstehung ist für den Evangelisten das notwendige Ziel des Lebens Jesu, weil Jesus Fleisch ist. Die Realität des Fleisches und damit der Sünde und des Todes hält den Evangelisten von jedem Spiritualismus fern und nötigt ihn selbst zum Realismus. Jesus trägt das ewige Leben in sich. Trotzdem aber muß er sterben. Weil das gegenwärtige ewige Leben den Tod nicht ausschließt oder aufhebt, so ist es für den Evangelisten noch nicht vollkommen, erst die Auferstehung ist das wahrhaftige ewige Leben, durch welches der Tod wirklich aufgehoben wird. Der Tod bleibt Realität für Jesus wie für die Jünger. Jesus geht aus dem Fleisch und der Welt ins ewige Leben hinein nur durch den Tod und das Kreuz.¹⁾ Daß das ewige Leben, wie er es jetzt hat und gibt, den Tod keineswegs aufhebt, das wird gerade an demjenigen Worte Jesu deutlich, in welchem er die Überwindung des Todes durch das ewige Leben in Aussicht stellt.²⁾ „Jeder, der lebt und an mich glaubt, der wird auf ewig nicht sterben.“ Der Evangelist ist nicht der Meinung, daß durch dieses Wort der physische Tod aufgehoben ist. Auch der Gläubige bleibt ihm unterworfen so gut wie Jesus. Er geht nicht schon durch die Wiedergeburt ins ewige Leben ein, sondern er muß sterben. Darum ist das zukünftige ewige Leben nicht einfach eine Verlängerung des gegenwärtigen ewigen Lebens. Vielmehr hofft der Evangelist auf ein ewiges Leben, durch welches der

¹⁾ 3, 14. ²⁾ 11, 25 f.

physische Tod aufgehoben wird, und das ist die Auferstehung. Also aus der Realität des Todes folgt für Jesus wie für die Jünger die Realität der Auferstehung.

Alle Grundgedanken der Eschatologie finden sich deshalb im Evangelium wieder. Zunächst die Wiederkunft Jesu.¹⁾ Der Geist vertritt ihn, aber er ersetzt ihn nicht, denn der Evangelist ist nicht damit zufrieden, wenn die Jünger einen Ersatz für den Schutz erhalten, welchen Jesus ihnen gewährte. Aus seiner ganzen Liebe zu Jesus folgt, daß ihm an Jesu Person liegt und nicht nur an seinem Schutz. Darum wiederholt er die Verheißung, „ihr werdet sein, wo ich bin“. ²⁾ Ihm liegt es nicht nur an Unsterblichkeit, sondern an dauernder Gemeinschaft mit Jesus. In dieser besteht die Seligkeit des ewigen Lebens. Diese wird deswegen auch nicht spiritualisiert: sie besteht im Schauen der Herrlichkeit Jesu; ³⁾ aber näher wird sie nicht beschrieben. Den Übergang in diese Form des ewigen Lebens beschreibt Johannes ganz wie die Synoptiker so, daß Jesus kommt und die Seinigen zu sich nimmt. Nicht sie kommen zu ihm, sondern er kommt zu ihnen, einst wie jetzt.

Dem ewigen Leben geht das Gericht voran. Einerseits ist die Welt schon gerichtet, andererseits wartet Johannes auf ein Gericht am jüngsten Tage. Dieses wird durch das gegenwärtige Gericht nicht überflüssig gemacht. Denn dieses Gericht ist verborgen, nicht nur für die Welt, sondern auch für den Menschen, welcher gerichtet ist. Daß er durch seinen Unglauben gerichtet ist, kommt nicht äußerlich zur Erscheinung und auch ihm selbst nicht innerlich zum Bewußtsein. Das Gericht am jüngsten Tage besteht darin, daß das innerliche Gericht offenbar wird: daß das Wort Jesu den, der es verachtet, richtet, das wird erst am jüngsten Tage offenbar. ⁴⁾ Dieses zukünftige

¹⁾ 14, 3; 21, 22. — ²⁾ 12, 26; 14, 3; 17, 24.

³⁾ 17, 24. — ⁴⁾ 12, 48.

Ereignis ist erst das eigentliche Gericht, an dieser Offenbarung dessen, was innerlich ist, liegt Johannes viel, alles Innerliche muß äußerlich werden, alles Geistige muß erscheinen. Die Erscheinung des Geistes ist die Herrlichkeit, die Erscheinung des Gerichtes das Verderben. Auch die Wiedervereinigung Jesu mit den Jüngern darf nicht innerlich und verborgen bleiben, sondern sie muß äußerlich und offenbar werden. Darum schließen alle seine Verheißungen: „Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“. ¹⁾ Auf das ewige Leben, welches schon jetzt gegeben wird, folgt die Auferstehung am jüngsten Tage; ²⁾ sie wird ganz nach der Tradition beschrieben. ³⁾ Die Toten in den Gräbern werden die Stimme des Sohnes Gottes hören und werden auferstehen, um gerichtet zu werden. Ebenso wird ⁴⁾ der Verzicht Jesu auf das Gericht so begründet, daß das Wort Jesu richten wird; richten aber wird es am jüngsten Tage. Immer dehnt sich der Horizont Jesu und sein Machtbereich bis zum jüngsten Tage aus.

Der Vorblick auf den jüngsten Tag ist für sein Selbstbewußtsein ebenso wesentlich wie der Rückblick auf die Schöpfung. Von seiner Herrlichkeit sagt Jesus nicht, daß er sie vor seiner Geburt gehabt habe, sondern vor der Schöpfung der Welt. So will er sie seinen Jüngern auch nicht nach seinem oder ihrem Tode zeigen, sondern nach dem jüngsten Tage. Rückblick wie Vorblick schließt sich nicht an die Grenzen seines irdischen Lebens an, sondern an Anfang und Ende der Welt. Darum verschwimmt der Rückblick Jesu in die Vergangenheit nicht ins Grenzenlose, sondern er hat an der Schöpfung der Welt einen Markstein; ebensowenig ist der Ausblick in die Zukunft ziellos, sondern er hat am Ende der Welt ein bestimmtes Ziel. Sein Horizont ist abgeschlossen. Er weiß, daß er vor

¹⁾ 6, 39. 40. 44. 54. — ²⁾ 6, 39. 40. 44. 54.

³⁾ 5, 28 ff. — ⁴⁾ 12, 48.

der Welt war und dort des Vaters Herrlichkeit hatte, aber in seinem Worte geht er nicht hinter diesen Zeitpunkt zurück. Dem jüngsten Tage folgt eine Offenbarung seiner Herrlichkeit, aber seine Weissagung geht nicht über diesen Punkt hinaus. Der Schöpfung geht das ewige Leben voran, und dem jüngsten Tage folgt eine ewige Herrlichkeit, aber der Blick ist durch diese beiden Zeitpunkte begrenzt — durch den Anfang und den Schluß der Zeit. Nach vorwärts wie nach rückwärts ist der Horizont geschlossen. Der eine Abschluß ist so notwendig wie der andere. Der Ausblick auf den jüngsten Tag und der Rückblick auf die Schöpfung entsprechen einander durchaus: sie sind nicht voneinander und keiner von beiden ist vom Ewigkeitsbewußtsein Jesu zu trennen.

Der Ausblick auf den jüngsten Tag ist auch nicht von seinem Heilandswillen zu trennen. Daß er den gegenwärtigen Moment der Berufung mit dem jüngsten Tage verbindet, ist der Ausdruck seiner Macht und seiner Treue: Wen er hat, den hält er fest.

Es ist der Ausdruck seiner Ewigkeit. Sein Ewigkeitsbewußtsein dehnt sich gleichmäßig in die Vergangenheit und in die Zukunft aus. Beides gehört zusammen. Indem er gegenwärtig das ewige Leben in sich trägt, umspannt sein Bewußtsein und seine Macht die Vergangenheit und die Zukunft. So tief es verankert ist, so hoch erhebt es sich. Es geht zurück bis vor die Schöpfung der Welt, und deswegen vorwärts bis zum jüngsten Tag. Es umfaßt die ganze Vergangenheit und darum die ganze Zukunft, den ersten und den letzten Tag, den Anfang und das Ende, weil es die Ewigkeit umfaßt.

Die Aussagen des Evangeliums über den ewigen Sohn Gottes sind nicht als „Rückschlüsse“ aus der empirischen Wahrnehmung des historischen Jesus zu erklären. Das ist eine unberechtigte Eintragung moderner erkenntnis-theoretischer Methoden in die Denkweise des Evangelisten. Während man doch sonst gegenwärtig mit Recht gegen die Eintragung moderner Begriffe in die apostolische Gedankenwelt protestiert, ist es in den weitesten Kreisen üblich geworden, gerade den ganz modernen, in seinen historischen Motiven völlig durchsichtigen Agnostizismus den Aposteln unterzuschieben. Nur einige Beispiele seien genannt: so sagt Baldensperger S. 9: „Es sind nicht irgendwelche feinsinnige, kosmologische Spekulationen, die er anstellt . . . Was hätten auch solche Dinge mit seinem Werk gemein? Wo wäre eine Spur davon im ganzen Evangelium? Auch auf diesem Punkte bewährt sich die praktische Richtung der neutestamentlichen Schriftsteller, die durchaus in ihrer Zeit leben und von den Interessen derselben sich bestimmen lassen.“ Freilich hat der Apostel keine Kosmologie, aber eine Theologie und nicht bloß wie die Modernen eine Psychologie, darum ist der Gegenstand seines Denkens nicht die Religion, sondern Gott. Harnack¹⁾ sagt: „Wie jemand, der als Mensch geboren werden wird, schon von Erschaffung der Welt bei Gott weilen kann, fragte man nicht, weil man nicht philosophierte.“ Diese moderne Resignation liegt weit ab von dem Erkenntnismute, welchen den Aposteln ihre Kenntnis Christi gab. Benßlag²⁾ glaubt bei der Darstellung der johanneischen Christologie „der Unbeholfenheit eines theologisch ungeschulten Denkers“ Rechnung tragen zu müssen. Ein solche Geringschätzung des apostolischen Gedankens steht in starkem Gegensatz zu der Dankbarkeit, mit der die Apostel die ihnen

¹⁾ A. a. O. S. 202.

²⁾ Neutest. Theol. II, 432.

ermöglichte Kenntnis Christi und Gottes behandeln. Noch ungünstiger lautet die Zensur, welche Wellhausen dem Evangelisten ausstellt: „Man darf zwar von diesem spekulativen Versuch eines Ungeſchulten keine ſtrenge Führung des Gedankenganges verlangen. Andererſeits darf man die Anſpruchsloſigkeit doch auch nicht zu weit treiben.“ Solche Urtheile ſtechen freilich ſehr zu ihren Ungunſten ab nicht nur von dem Urtheil Luthers, ſondern auch von dem Urtheil der ſpekulativen Theologen und Philoſophen über das Johanneſevangelium.¹⁾ Es iſt aber doch wertvoll, daß ſie ausgeſprochen werden, denn es handelt ſich hier gar nicht um Geſchmacksurtheile, vielmehr hat ſich das Urtheil über die Form des Evangeliums gewendet zugleich mit dem Urtheil über ſeinen Wahrheitscharakter. Ganz unbefangen trägt Schrenk²⁾ die moderne Erkenntniſstheorie in das Johanneſevangelium ein: „Daß ſolche Lebensſpendung nur möglich war durch einen ſelbſt Lebendigen, berührt Johannes auch, aber nur in Kürze und ohne auf den Inhalt dieſes Lebens einzugehen. Es ſteht eben hierin wie mit vielen andern Dingen: die Wirkungen werden ausführlich behandelt, betreffs der Urſachen begnügt man ſich mit wenigen Rückſchlüſſen; die Wirkungen ſind das Bekannte, die Urſachen das verhältnismäßig Unbekannte.“ Nicht nur die johanneiſche, ſondern die geſamte apoſtoliſche Gedankenbildung verläuft genau in der entgegengeſetzten Richtung, und man mißverſteht ſie beſtändig, wenn man das nicht immer im Auge behält. Die Apoſtel ſind keine Pſychologen, ſondern Theologen. Sie ſchließen nicht von unten nach oben, ſondern von oben nach unten, nicht vom Menſchen auf Gott, ſondern von Gott auf den Menſchen. Das iſt das Weſen des Glaubensſchlusses, darum tritt derſelbe in Gegenſatz zu rein empiriſcher

¹⁾ Vgl. beſonders Fichte, Anweiſung zum ſeligen Leben. 6. Vorleſung, 1. Beilage, und dazu Medicus in der Einleitung zur neuen Ausgabe, S. X.

²⁾ Die johanneiſche Anſchauung vom Leben, S. 60.

Methode. Dies ist besonders wichtig für die Christologie. Sie bleibt völlig unverständlich, solange man nicht erkennt, daß sie nicht allein durch Rückschlüsse gebildet ist, sondern daß, weil diese „Rückschlüsse“ auf Gott führen, vom Gottesgedanken ein konstitutiver Gebrauch gemacht wird, spekulativ aus ihm gefolgert wird. In derselben Weise wie aus dem Gottesgedanken also im genauen Gegensatz zu der Behauptung Schrenks wird auch aus der Christologie gefolgert. Bei Johannes entsteht die Christologie nicht aus Rückschlüssen aus der Lehre vom Christen, sondern umgekehrt aus der Christologie folgt, was vom Christen gilt, eben weil dies alles nur von Christus gilt und dem Christen im Glauben eigen ist. Nicht weil wir lebendig sind, wie Schrenk meint, schließt man, daß Christus lebt, sondern weil „das Leben ist in seinem Sohne“, so haben wir mit dem Sohne auch das Leben. Darum ist die Lehre vom Christen, bei Johannes eine Erläuterung der Christologie. Worte wie die viel besprochenen über die Unfähigkeit des Glaubenden zur Sünde sind als empirische Beobachtungen gar nicht verständlich, sie sind nicht Beschreibungen des „christlichen Bewußtseins“, sondern Schlüsse aus der Macht Christi, die trotz der Erfahrung festgehalten werden. Und ganz parallel verläuft die gesamte Gedankenbildung des Apostels, und nicht nur die seinige, sondern auch die des Paulus. Das Objekt des apostolischen Denkens ist nicht das christliche Bewußtsein, sondern Gott. Nicht einmal die Aussagen über den „historischen“ Jesus lassen sich als Schlüsse aus den an ihm möglichen Beobachtungen vollständig erklären, da sie ja den Glaubensakt in sich schließen. Vielmehr ist die Christologie formell durchaus spekulativ, sie entsteht von oben herunter aus dem Gottesgedanken. Indem die Einheit Jesu mit Gott an seinen „Zeichen“ beobachtet wird, wird sie, wo sie nicht beobachtbar ist, geglaubt. Darum wird alles, was im Gottesgedanken liegt, auf ihn übertragen.

Darum scheint mir auch die Bemerkung von Kähler¹⁾ nicht zutreffend: „Und so liegt in allem, was man Christologisches im Neuen Testament findet, immer nur die Aussage der Bürgerschaft für das, was die Glaubenden an dem Gekreuzigten und Erhöhten für ihre Gemeinschaft mit Gott haben können, haben sollen und wirklich haben.“ Denn auch hiernach scheint es, als sei die apostolische Christologie durch Rückschlüsse oder Postulate aus dem Glauben entstanden, während umgekehrt die Glaubensschlüsse auf die Christologie gegründet sind. Nicht nur die Erkenntnistheorie, sondern auch die Frömmigkeit des Evangelisten wird verkannt, wenn man seine Christologie nach Art der Modernen aus Postulaten vom „praktischen“ Bedürfnis aus entstanden denkt. Die Frömmigkeit des Evangelisten wird hierdurch insofern angetastet, als er Gott nicht durch Postulate sein Werk vorschreibt. Er bleibt mit seinem Gedanken nicht da stehen, wo das praktische „Interesse“ erlischt. Da sein „Interesse“ wirklich auf Christus gerichtet ist, so hat ihm das Erkennen, das Verstehen Christi an sich Bedeutung. Denn Christus gilt ihm nicht nur als Ermöglichung des Glaubens, sondern als Gegenstand der Liebe. Zum Lieben aber gehört die Freude an einem Erkennen, welches seine Bewegung nicht nur aus dem egoistischen Bedürfnis nimmt.

¹⁾ Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 4. Bd. 3. Aufl. Art.: Christologie, S. 16.

Die Christologie des ersten Johannesbriefes.

Der erste Johannesbrief beginnt wie das Evangelium mit dem Logos. Das, was die Apostel zu verkündigen haben, ist der Logos. Der unbestimmte neutrische Ausdruck, mit dem der Brief beginnt und der dann durch die konkrete Angabe, das Wort des Lebens, abgelöst wird, hebt um so deutlicher hervor, daß der Inhalt der christlichen Verkündigung kein sachlicher ist, sondern das Wort. Wie bei Paulus der Sohn Gottes, so ist hier das Wort der Inhalt und Gegenstand der christlichen Verkündigung. Darum stellt der Apostel das Wort an die Spitze auch des Briefes. Während im Evangelium vom Worte ohne jeden erklärenden Zusatz gesprochen wird, heißt es hier: das Wort des Lebens. Das Wort hat und gibt Leben. Gott gibt das Leben durch sein Wort.

Das erste, was im Briefe über das Wort gesagt wird, ist ebenfalls in Übereinstimmung mit dem Evangelium die Ewigkeit des Wortes. Weil er das ewige Leben in sich trägt, so ist er selbst ewig: er war von Anfang an. Darin, daß er von Anfang her war, besteht seine Bedeutung. Der Wert der christlichen Erkenntnis beruht darauf, daß der, den die Väter erkannt haben, der ist, der von Anfang war.¹⁾ Auch sonst blickt der Apostel immer wieder auf den Anfang zurück. Das Liebesgebot ist ein altes Gebot, welches die Gemeinde von Anfang an hat.²⁾ Dabei denkt er nicht etwa an den Anfang der Gemeinde, sondern an den Anfang der Welt: das

¹⁾ 2, 13 f. — ²⁾ 2, 7; 3, 11; vgl. 2, 24.

Liebesgebot stammt aus dem Paradiese. Es ist der ewige Wille Gottes. Freilich ist es Jesu Gebot und insofern ein neues, aber gerade als Gebot des Sohnes Gottes ist es ein altes Gebot, denn es ist ja der Wille dessen, der von Anfang war. Auf der Ewigkeit des Wortes also beruht die Einheit der alten und der neuen Offenbarung Gottes, des alten und des neuen Gebotes. Ein Wille, der von Anfang war, kommt in Jesu Wort zum Vorschein. Sein Gebot ist alt und neu zugleich, weil es ewig ist. Diesem Willen Gottes, der von Anfang ist, steht von Anfang die Sünde gegenüber: der Teufel sündigt von Anfang an.¹⁾ Auch hier denkt der Evangelist an das Paradies. Er nennt deshalb als erste satanische Sünde den Brudermord Kains. Liebe und Haß sind Gegensätze, die sich durch die Welt von Anfang an hindurchziehen. Vom Worte Gottes stammt die Liebe, vom Teufel der Haß.

Die Fleischwerdung des Wortes wird mit einem Ausdruck bezeichnet, der im Briefe ebenso regelmäßig wiederkehrt wie im Evangelium: das Leben wurde geoffenbart. Da der Apostel diese Offenbarung des Lebens seinem Sein beim Vater gegenüberstellt, so denkt er dabei nicht an die Auferstehung, sondern an die Geburt Jesu. Sie ist eine Offenbarung des Lebens.

Er allein trägt das Leben in sich und darum ist seine Geburt eine Offenbarung des Lebens. Durch ihn hat deshalb Gott der Welt das Leben gegeben. Daß diese Wirkung von ihm ausgeht, das ist das Zeugnis Gottes für ihn.²⁾ Es ist der Beweis seiner Gottessohnschaft. Denn Leben ist eine göttliche Gabe: kann Jesus sie vermitteln, so ist damit gezeigt, daß er der Sohn Gottes ist. Wer göttliche Gaben, die höchste göttliche Gabe geben kann, der hat damit bewiesen, daß er der Sohn Gottes ist. Er ist jedoch mehr als nur der Ver-

¹⁾ 3, 8. — ²⁾ 5, 9.

mittler der göttlichen Gabe, denn er gibt das ewige Leben nicht so ab, daß der, dem er es gegeben hat, es nun ebenso in sich selbst trüge, wie nach dem Evangelium der Sohn dem Vater gleich das Leben in sich selbst trägt. Darum sagt der Apostel auch nicht, daß Gott der Welt das Leben durch ihn gegeben hat, sondern er sagt, daß er es ihr so gegeben hat, daß das Leben in seinem Sohne ist, so daß der Mensch das Leben nur dadurch haben kann, daß er den Sohn hat. Das Leben ist und bleibt ein Eigentum und Vorrecht des Sohnes, er allein hat es wie der Vater: Wer den Sohn hat, der hat das Leben, wer ihn nicht hat, der hat es nicht.¹⁾ Weil es so ist, so kann sich der Apostel genau so ausdrücken, wie das Evangelium: er hat nicht nur das ewige Leben, sondern er ist das ewige Leben. Und weil er das ewige Leben ist, so ist er der wahrhaftige Gott.²⁾ Die Konstruktion legt die Beziehung auf das unmittelbar vorhergehende Wort: seinen Sohn Jesus Christus ohne weiteres nahe. Was dagegen spricht, ist nicht die Bezeichnung des Sohnes Gottes als Gott, denn diese liegt ja im Evangelium unbestreitbar vor, sondern der Ausdruck: der wahrhaftige Gott, dessen Anwendung auf Jesus dem Bekenntnis Jesu zu dem einzigen, wahrhaftigen Gott³⁾ zu widersprechen scheint. Allein die Meinung dieses Wortes ist nicht, daß zwischen Gottheit und wahrhaftiger Gottheit unterschieden werden sollte, so daß Jesus Gott und der Vater wahrhaftiger Gott ist. Alle Gottheit ist wahrhaftige Gottheit, und Gott ist nicht nur der einzige, wahrhaftige Gott, sondern der einzige Gott.⁴⁾ Jesus ist Gott nur durch seine Gemeinschaft mit Gott, und darum kann ihm auch wegen dieser Gemeinschaft mit Gott wahrhaftige Gottheit beigelegt werden. Der Ausdruck soll eben sagen, daß seine Gottheit nicht nur ein ihm bei-

¹⁾ 5, 12. — ²⁾ 5, 20. — ³⁾ 17, 3. — ⁴⁾ 5, 44.

gelegter Titel ist, der dem, was er wirklich ist, widerspricht, sondern daß die Gottheit, die er von Gott hat, wirkliche Gottheit ist, daß seinem Namen sein Wesen entspricht. Für den Evangelisten gibt es jedenfalls nur einen wahrhaftigen Gott und nicht neben ihm einen zweiten, der wohl Gott, aber nicht wahrhaftiger Gott wäre.

Die Betonung der Gottheit und Ewigkeit Jesu erklärt sich aus der Häresie, die in dem Briefe bekämpft wird. Es gibt solche, die den Sohn leugnen,¹⁾ die nicht bekennen, daß Jesus der Sohn Gottes ist,²⁾ während nur der die Welt überwindet, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist.³⁾ Mit der Gottessohnschaft Jesu leugnen die Häretiker auch seine Messianität,⁴⁾ während nur der aus Gott geboren ist, der glaubt, daß Jesus der Christus ist.⁵⁾ Mit der Gottessohnschaft und Messianität Jesu bestreiten die Gegner auch sein Fleisch, d. h. die Realität seiner Menschheit. Wie das Bekenntnis der Gemeinde ein Bekenntnis zur Messianität und Gottessohnschaft Jesu ist, so ist es auch ein Bekenntnis zu seinem Fleische. Das Kennzeichen des Geistes Gottes ist das Bekenntnis, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist. Daraus erklärt es sich, daß der Brief mit einer starken Bezeugung des Fleisches Jesu beginnt: „Was wir gehört haben, was wir gesehen haben, was wir betrachtet und unsere Hände betastet haben, was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch.“ Das Bekenntnis zum Fleische und damit zur Menschheit Jesu ist für den Apostel ebenso wichtig, wie das Bekenntnis zu seiner Gottheit. Der Ausdruck legt die Vermutung nahe, daß die Gegner mit dem Fleische Jesu konsequenterweise auch die Realität seiner Auferstehung bestritten haben, denn die Versicherung des Apostels erinnert ja

¹⁾ 2, 23. — ²⁾ 4, 15. — ³⁾ 5, 5. — ⁴⁾ 2, 22. — ⁵⁾ 5, 1.

deutlich an seine eigene Darstellung der Auferstehung. Er versichert deshalb feierlich, daß er und seine Genossen das Wort des Lebens selbst gesehen und gehört, betrachtet und mit den Händen betastet haben. Damit beansprucht er ein Zeuge des irdischen Lebens und zugleich der Auferstehung Jesu zu sein.

Wie die Häretiker die Menschheit Jesu verleugnen, so bestreiten sie auch seinen Tod, oder um den Ausdruck des Apostels zu gebrauchen: sein Fleisch und sein Blut.¹⁾ Für den Apostel aber ist sein Tod ebenso wichtig wie seine Menschwerdung. Den Tod Jesu stellt er neben seine Taufe, das Blut neben das Wasser. Die Taufe Jesu bestreiten die Häretiker nicht, denn in ihr hat er den Geist empfangen. Aber für den Apostel ist er als der Sohn Gottes aufgetreten, nicht allein durch die Taufe, sondern ebenso durch den Tod. Auch sein Tod gehört zu seinem Kommen, d. h. zu seinem Auftreten als der Sohn Gottes. Darum kommt dem Apostel so viel auf die Realität seines Todes an. Möglicherweise hat für ihn das Heraustreten von Wasser und Blut aus der Wunde Jesu eine für uns nicht mehr verständliche symbolische Bedeutung.²⁾ Aber nicht auf diesen Sinn des Zeichens, sondern auf die Realität des Todes Jesu, für welche ihm das Ereignis ein Beweis ist, bezieht sich das beschworene Zeugnis des Evangeliums: er ist wahrhaftig gestorben, wie er wahrhaftig geboren und wahrhaftig auferstanden ist. Als Zeugen führt der Apostel den Geist an.³⁾ Wie im Evangelium, so ist auch im Briefe der Geist neben den Jüngern der Zeuge Jesu. Das Zeugnis des Geistes bezieht sich auf die Gottessohnschaft Jesu ebenso, wie im Evangelium und in ähnlicher Weise wie für Paulus der Geist den Christen bezeugt, daß sie Kinder Gottes sind. Weil nun Taufe und Tod die beiden Erlebnisse Jesu sind, durch die

¹⁾ 5, 6. — ²⁾ 19, 34. 35. — ³⁾ 5, 6 f.

er als der Sohn Gottes auftrat, so bezieht sich das Zeugnis des Geistes auf diese beiden Ereignisse. Daß er in ihnen als der Sohn Gottes sich erwiesen hat, das bezeugt der Geist. Inwiefern dies von der Taufe Jesu gilt, das ist klar; in der Taufe empfing er das Zeugnis, daß er Gottes Sohn sei, indem er den Geist empfing. So hat ja gerade nach dem Johannes-evangelium der Täufer die Taufe Jesu verstanden: auf wen der Geist kommt, der ist Gottes Sohn. Aber der Geist bezeugt auch die Gottessohnschaft Jesu in seinem Tode. Nur durch den Geist vermag man ja den Sinn des Todes Jesu zu verstehen. Wie man Geist nötig hat, um sich zum Fleische Jesu zu bekennen,¹⁾ so ist Geist nötig, um im Tode Jesu das Werk des Sohnes Gottes zu erkennen.²⁾ Ganz wie es im Evangelium heißt, ist dafür der Apostel Zeuge und der Geist.³⁾ Geist, Wasser und Blut also sind die drei Zeugen für die Gottessohnschaft Jesu. Wie für Paulus gehört auch für Johannes Geist dazu, um Jesum den im Fleisch Gekommenen und Gekreuzigten den Sohn Gottes zu nennen.

Wenn Johannes das Bekenntnis zum Fleische Jesu neben das Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft stellt, so ergibt sich auch daraus, daß er den Namen des Sohnes Gottes nur auf den Fleischgewordenen, aber nicht auf den Präexistenten anwendet: diesen nennt er wie im Evangelium den Logos.

Das Bekenntnis zur Menschheit und zum Tode Jesu ist für den Apostel darum ein Beweis des Geistes Gottes und die Bestreitung seines Fleisches und Blutes darum ein Kennzeichen des Antichristen, weil Fleisch und Blut Jesu die Mittel seines Erlösungswerkes sind. Die Bestreitung von beidem hängt deswegen auch mit dem Perfektionismus und Antinomismus der Häretiker, mit einem Worte mit ihrer Leugnung der Sünde

¹⁾ 5, 1. — ²⁾ 16, 11. — ³⁾ 15, 17.

zusammen.¹⁾ Denn Fleisch mußte für den Apostel Jesus sein, und sein Blut mußte er vergießen, weil er gekommen ist, um die Sünde wegzunehmen. Er ist offenbar geworden, damit er die Sünde wegnähme,²⁾ damit er die Werke des Teufels zerstöre.³⁾

Der Zweck der Menschwerdung des Logos ist also die Überwindung des Bösen. Seine Aufgabe ist hier wie im Evangelium der Kampf mit dem Teufel, und dieser besteht im Fortschaffen der Sünde. Denn die Sünde ist das Werk des Teufels. Darum ist durch die Sendung des Sohnes Gottes die Liebe Gottes offenbar geworden. Dadurch, daß er die Sünde wegnimmt und die Werke des Teufels zerstört, gibt er der Welt das Leben.⁴⁾ Wenn hiermit der Zweck Jesu in einen positiven Ausdruck gefaßt wird, so ist doch die Bedingung dafür die Beseitigung der Sünde. Denn das Leben hat die Welt ja darum nicht, weil sie sündig ist. Ebenso wird der Zweck Jesu in einen positiven Ausdruck gefaßt am Schluß des Briefes.⁵⁾ Er hat uns die Einsicht gegeben, daß wir den Wahrhaftigen erkennen. Der positive Zweck Jesu wird hier als Erkenntnis Gottes beschrieben, denn das ewige Leben, welches er der Welt gibt, besteht ja in der Erkenntnis Gottes und seines Sohnes. In diesen positiven Zweck aber ist die Überwindung der Sünde eingeschlossen: denn indem er Erkenntnis gibt, gibt er Wahrheit, und durch sie heiligt und befreit er.

Freilich hat Jesus ein positives Ziel: um Gott zu verherrlichen, ist er gekommen, um der Welt das Leben zu geben, hat ihn der Vater gesandt, um die Wahrheit zu bezeugen, ist er geboren. Aber Bedingung und Folge dieses seines positiven Werkes ist die Überwindung des Bösen: indem er die Erkenntnis Gottes gibt, zerstört er die Werke des Teufels, da-

¹⁾ Vgl. meine Schrift: Amt und Geist, S. 15 ff.

²⁾ 3, 5. — ³⁾ 3, 8. — ⁴⁾ 4, 9. — ⁵⁾ 5, 20.

durch, daß er die Wahrheit bezeugt, überwindet er die Lüge, indem er die Liebe Gottes offenbart, nimmt er die Sünde fort, indem er der Welt das Leben gibt, errettet er sie vom Verderben. Aber es ist kein Zufall, daß im Briefe die Beziehung des Werkes Jesu auf die Sünde so stark hervorgehoben wird. Von Jesus Christus selbst wird hervorgehoben, daß in ihm keine Sünde ist,¹⁾ daß er gerecht ist wie Gott²⁾ und heilig.³⁾ Er nimmt die Sünde so fort, daß er durch sein Blut von aller Sünde reinigt. Er nimmt sie fort durch seinen Tod. Und zwar macht er diejenigen rein, welche ihre Sünden bekennen.⁴⁾ Daran wird die Gemeinde deshalb erinnert, weil die Gegner in der Gemeinde die Meinung vertreten, daß der Christ insofern nicht mehr sündigt, als alles, was er tut, mag es auch für andere sündig sein, für ihn nicht mehr Sünde ist. Sie bestreiten deshalb das Sündenbekenntnis in der Gemeinde. Dadurch werden die anderen wieder unsicher. Sie sind sich bewußt, gesündigt zu haben und noch zu sündigen, und sind nun angesichts eines Christentums, welches die Sünde bestreitet, ratlos. Darum erinnert der Apostel an die Sündenvergebung als die Gabe Jesu: Ich schreibe euch, meine Kindlein, denn euch sind die Sünden um seines Namens willen vergeben.⁵⁾ Die Reinigung von den Sünden besteht hier also darin, daß den Christen die Sünden um des Namens Christi willen vergeben sind. Damit soll gesagt sein, daß sie denen, welche seinen Namen tragen, die also zu ihm gehören, vergeben sind. Schwerlich will das Wort sagen, daß er ihnen schreibe, daß ihnen die Sünden vergeben sind. Diese Auffassung des Satzes, als Inhaltsangabe seines Schreibens, paßt in den parallelen Sätzen nicht. Vielmehr bildet die Vergabe der Sünden, die sie in der Gemeinde haben, die Voraussetzung, um derentwillen

¹⁾ 3, 5. — ²⁾ 2, 1; vgl. 29, 3, 7; vgl. 1, 9.

³⁾ 3, 3. — ⁴⁾ 1, 7 f. — ⁵⁾ 2, 13.

er ihnen schreiben kann. Die Sündenvergebung, die Erkenntnis Christi und der Sieg über den Bösen, die, wie schon oben gezeigt, innerlich zusammenhängen, bilden die Grundlage ihres Christentums, um derentwillen allein Ermahnungen und Warnungen wie die, die nun folgen, möglich sind. Leuten, die keine Vergabung, keine Erkenntnis Gottes hätten und die nicht den Bösen überwunden hätten, würde es keinen Zweck haben, so zu schreiben, wie er schreibt. Nur weil dies alles von ihnen gilt, kann ihnen der Apostel zumuten, was er schreibt.

Sortgeschafft also hat der Sohn Gottes die Sünde insofern, als sie um seinetwillen vergeben werden. Weil die Überwindung der Sünde in ihrer Vergabung besteht, darum ist sie gerade für diejenigen ein Trost, welche entgegen der Versicherung der Irrlehrer wissen, daß sie sündigen. Wenn jemand sündigt, so haben wir einen Beistand beim Vater, Jesum Christum. An dieser Stelle ist es ganz deutlich, daß der Beistand hier derjenige ist, der für den Angeschuldigten vor Gericht eintritt. Ganz wie bei Paulus und im Hebräerbrieff wird Jesu Werk, das Werk des Erhöhten, als Fürsprache beim Vater beschrieben. Er erbittet die Gnade Gottes für diejenigen unter den Seinen, welche gesündigt haben.

Noch an einer anderen Stelle des Briefes zeigt es sich, daß in der Gemeinde Verzagte sind, die um ihrer Sünde willen es nicht zur Freudigkeit bringen können.¹⁾ Ihr Herz verurteilt sie. Dieses Schuldbewußtsein sieht der Apostel nicht für eingebildet, sondern für berechtigt an. Trotzdem aber können wir Freudigkeit haben vor Gott und unser Herz beschwichtigen, weil Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt. In diesem Wort wird das Sündenbewußtsein nicht überwunden durch einen Hinweis auf das Blut Christi, sondern durch die Erinnerung an die Größe Gottes. Die Schwäche des menschlichen Herzens zeigt sich

¹⁾ 3, 20.

darin, daß es das Sündenbewußtsein nicht zu überwinden vermag, und deshalb über die Schuld nicht zur Ruhe kommen kann. Für den Menschen ist dies Schuldgefühl berechtigt. Nur Gottes Größe ist imstande, die Schuld zu überwinden. Er erkennt alles. Für ihn ist also die Sünde zu überwinden. Hier wird die Überwindung der Sünde aus der Größe Gottes abgeleitet. Das bedeutet für den Apostel keine andere Art von Gnade, als die ist, welche durch Jesus der Gemeinde gegeben wird. Denn seine Gnade ist Vermittlung göttlicher Gnade. Es wird mit diesem Worte nur gesagt, daß die Gnade Christi in Gott, in Gottes Größe, der auch aus der Schuld noch einen Ausweg zu finden weiß, seinen Grund hat. In dieser Größe Gottes, die aller menschlichen Ohnmacht überlegen ist, wurzelt die Gnade Christi.

Als den Träger der Gnade Gottes nennt der Apostel Jesum die Versöhnung für unsere Sünden.¹⁾ Damit wird gesagt, daß um seinerwillen der Gemeinde die Sünden vergeben werden. Die Versöhnung wird durch den Ausdruck nicht als ein Werk Christi oder als Frucht seines Todes beschrieben, sondern er selbst wird die Versöhnung genannt. Wie er das Licht, das Leben, das Brot, die Wahrheit ist, so ist auch er selbst, seine Person, die Versöhnung. Das ist er eben dadurch, daß er vor Gott für die Seinen, die gesündigt haben, eintritt; ein Recht dazu hat er, weil er gerecht ist.

Versöhnung für unsere Sünden ist der Erhöhte, weil er gestorben ist. Er reinigt von den Sünden durch sein Blut.²⁾ Damit wird sein Tod als Opfer bezeichnet. Die Worte erklären, inwiefern er die Sünden fortnimmt. Von den Sünden reinigen heißt die Sünden fortnehmen. Die Vergebung der Sünden um des Todes Jesu willen ist für den Apostel also

¹⁾ 2, 2; 4, 10. — ²⁾ 1, 7.

ein wirkliches Fortschaffen der Sünde. Für ihn besteht die Frage nicht, ob nur die Schuld der Sünde oder auch die Sünde selbst durch den Sohn Gottes fortgenommen ist. Er zerlegt auch die Versöhnung nicht in Vergebung und Heiligung, denn die Vergebung selbst ist für ihn eine wirkliche Reinigung, ein tatsächliches Fortschaffen der Sünde. Fortgeschafft aber wird sie, indem sie um Christi willen vergeben wird. Dogmatische Alternativen also muß man in seinen Gedankengang nicht eintragen.

Daß für ihn die Vergebung der Sünde ein wirkliches Fortschaffen der Sünde ist, das hat christologische Gründe. Es liegt daran, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben.¹⁾ „Unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus.“²⁾ Mit Gott Gemeinschaft haben, das heißt aber im Lichte wandeln,³⁾ denn Gott ist Licht.⁴⁾ Während im Evangelium Jesus von sich selber sagt, ich bin das Licht der Welt, heißt es im ersten Briefe, Gott ist Licht. Es wäre natürlich völlig verfehlt, darin einen Gegensatz zu sehen. Denn nach dem Evangelium ist ja Jesus nur wegen seiner Gemeinschaft mit Gott das Licht der Welt. Er ist es also nur deshalb, weil Gott es ist, wie er alles, was er ist, durch Gott ist. Das Bekenntnis, daß Gott Licht ist, ist der eigentliche Inhalt der christlichen Verkündigung. Es ist die Botschaft, welche die Apostel von Jesu gehört haben, der Inhalt des Evangeliums, eine Erkenntnis, die erst der christlichen Gemeinde eigen ist. Sie bekommt hier einen doppelten Ausdruck, einen positiven und einen negativen: in ihm ist keine Finsternis. Es ist nicht notwendig, anzunehmen, daß der Apostel hiermit gegen seine gnostischen Gegner polemisiert, denn der Gedanke, gegen welchen er sich wendet, ist so sehr ein natürlicher, daß er ja erst durch

¹⁾ 1, 6. — ²⁾ 1, 3. — ³⁾ 1, 7. — ⁴⁾ 1, 5.

die Verkündigung Jesu überwunden ist. Erst von ihm wissen wir, daß Gott nichts ist als nur Licht, während es scheint, als wenn auch Finsternis in ihm wäre. Mit diesem Bilde ist ganz dasselbe gesagt, was ohne Bild in dem berühmten Worte ausgesprochen wird: Gott ist Liebe.¹⁾ Es ist keine Finsternis in ihm, das bedeutet, in ihm ist nichts als lauter Güte. Auch sein Zorn ist Güte. Das Licht bedeutet auch im ersten Briefe die Wahrheit. Die Wahrheit tun heißt im Lichte wandeln.²⁾ Dadurch wird aber der Begriff nicht schwankend, denn Wahrheit und Liebe sind ja für den Apostel wie im Evangelium die beiden untrennbaren Attribute Gottes, und darum des Sohnes und der Kinder Gottes.

Wer nun wie die Gemeinde Gemeinschaft mit Gott und mit seinem Sohne Jesus Christus hat, der wandelt im Lichte,³⁾ d. h. er hat damit Anteil an Gottes Liebe und Wahrheit. Gemeinschaft mit Gott haben heißt Gemeinschaft mit seinem Willen haben. Wo wirklich Gemeinschaft mit Gott ist, da muß auch dieser Wandel im Lichte sein. Der Apostel sagt nicht, wenn wir Gemeinschaft mit ihm haben, und in der Finsternis wandeln: das ist für ihn ein unmöglicher Gedanke, ein Widerspruch in sich selbst. Er sagt vielmehr, wenn wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben; wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben,⁴⁾ wenn wir sagen, daß wir nicht gesündigt haben.⁵⁾ Wer sagt, ich habe ihn erkannt.⁶⁾ Wer sagt, daß er im Lichte ist, und seinen Bruder haßt.⁷⁾ Er warnt also beständig vor der Gefahr der Selbsttäuschung; diese ist möglich und findet sich offenbar in der Gemeinde reichlich. Aber wo tatsächlich Gemeinschaft mit Gott und Christus ist, da ist auch tatsächlich Liebe.

¹⁾ 4, 16. — ²⁾ 1, 6 f. — ³⁾ 1, 6 f.

⁴⁾ 1, 8. — ⁵⁾ 1, 10.

⁶⁾ 2, 4. — ⁷⁾ 2, 9.

Die Notwendigkeit dieser Folge ist aber keine physische. Es ist die Notwendigkeit der Pflicht: wer in ihm bleibt, der muß wandeln, wie er wandelte.¹⁾ Dieses Muß ist nicht das Muß einer Naturnotwendigkeit, sondern einer Pflicht. Jesus ist für den, der bei ihm ist, das Vorbild, und die Liebe überträgt sich von ihm auf die Seinigen, nicht von selbst, sondern dadurch, daß sie ihm gehorchen.

Das Gebot und der Gehorsam nehmen deswegen im Briefe einen verhältnismäßig noch breiteren Raum ein als im Evangelium. Wer seine Gebote bewahrt, hat ihn erkannt, und in dem ist die Liebe Gottes vollendet.²⁾ Die Liebe ist nicht ein unwillkürlicher Trieb, sondern Gebot und Gehorsam,³⁾ ebenso wie der Glaube nicht nur geweckt, sondern gefordert wird.⁴⁾ Ja, die Liebe besteht wie im Evangelium in nichts anderem als im Gehorsam.⁵⁾ Darum ist die Liebe Gerechtigkeit. Der Ausdruck findet sich ebenfalls auffallend oft im Briefe. Wie Gott gerecht ist,⁶⁾ und Jesus Christus,⁷⁾ so ist auch nur der, der die Gerechtigkeit tut, aus ihm geboren⁸⁾ und gerecht wie er.⁹⁾ Damit ist zunächst gesagt, daß die Liebe Erfüllung des Gesetzes ist, und weiter, daß sie unparteiisch ist. Denen, welche ihm nicht gehorchen, versagt Christus die Gemeinschaft, so daß ihr Anspruch auf Gemeinschaft mit ihm zu einer Täuschung wird, während auf der anderen Seite seine Gnade sich nicht auf die Gemeinde beschränkt. Er ist nicht nur die Versöhnung für unsere Sünden, sondern für die der ganzen Welt,¹⁰⁾ und ist darum der Erretter der Welt.¹¹⁾ So soll auch die Liebe der Gemeinde Gerechtigkeit sein, oder sich mit der Gerechtigkeit verbinden.¹²⁾

1) 2, 6. — 2) 2, 3 ff. — 3) 2, 7 f.; 4, 21.

4) 3, 22 ff. — 5) 5, 2 f. — 6) 1, 9; 2, 29.

7) 2, 1; 3, 7. — 8) 2, 29; 3, 10.

9) 3, 7. — 10) 2, 2. — 11) 4, 14. — 12) 3, 10.

Wenn aber die Liebe Gerechtigkeit und Gehorsam ist, so wird sie doch nicht nur von Jesus geboten, sondern durch die Gemeinschaft mit ihm erzeugt. Denn die Gemeinschaft mit ihm ist ein reeller Zusammenhang, ganz wie im Evangelium ein Sein in ihm.¹⁾ Aus dieser reellen Gemeinschaft folgt die Erzeugung des Willens zur Liebe, denn es folgt daraus der Besitz des Geistes. Die Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus, welche Johannes ein in ihm Sein und Bleiben, und ein Sein Gottes im Menschen nennt, sieht er als etwas Verborgenes an. Weil er nun beständig mit der Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Selbsttäuschungen rechnet, so gehört es zu den eigentümlichen Zügen des Briefes, daß er beständig Merkmale, an denen man den wahren Christenstand erkennt, angibt.²⁾ So ist für ihn auch die Gemeinschaft mit Gott ein verborgener Besitz, über den man sich täuschen kann. Als Kennzeichen desselben gibt er nun merkwürdigerweise an, daß er uns „von seinem Geiste gegeben hat“.³⁾ Merkwürdig ist der Ausdruck deshalb, weil der Besitz des Geistes als etwas Offenbares angesehen wird.⁴⁾ Dies ist deshalb möglich, weil Geist Wahrheit ist. Wahrheit ist etwas Göttliches, und sie tritt in das helle Bewußtsein des Menschen hinein, so daß die Gegenwart des Geistes im Menschen mit unmittelbarer Gewißheit verbunden ist.⁵⁾ Für den Geist braucht es deshalb keines Kennzeichens, wie für die Gemeinschaft mit Gott. Er ist vielmehr seinerseits ein Beweis dieser Gemeinschaft. Eigentümlich an dem Ausdruck ist ferner, daß er nicht vom Besitz des Geistes, sondern vom Anteil am Geiste Gottes spricht. Er hat uns von seinem Geiste gegeben. Es ist wahrscheinlich,

¹⁾ 2, 5. 28; 3, 6. — ²⁾ Vgl. Amt und Geist, S. 26.

³⁾ 3, 24; 4, 13. — ⁴⁾ Büchsel 99.

⁵⁾ Schlatter II, 124: „Als die Wirkung des Geistes, die in das Bewußtsein des Menschen eintritt, nennt Johannes das, daß der Geist die Wahrheit in ihm zur Herrschaft bringt.“

daß hiermit der Geistbegriff der Kinder Gottes von dem des Sohnes Gottes unterschieden werden soll. Der Sohn Gottes hat den Geist Gottes ganz. Jedenfalls aber folgt aus diesem Anteil am Geiste Gottes der Gehorsam gegen Christi Gebot, der Wandel im Licht.

Dem Wandel im Lichte entspricht die Überwindung der Finsternis. Weil das wahrhaftige Licht bereits scheint, so geht die Finsternis vorüber.¹⁾ Weil in Gott keine Finsternis ist, so vergeht die Finsternis auch in denen, die mit ihm in Gemeinschaft sind. Wie der Sohn Gottes den Seinigen an allem, was er hat, Anteil gibt, so überträgt er auch seine Gerechtigkeit und Sündlosigkeit auf diejenigen, welche mit ihm in Gemeinschaft stehen, und darin besteht das Fortnehmen der Sünde. Dem Satz: er ist offenbar geworden, damit er die Sünde fortnehme, folgt der zweite: und Sünde ist nicht in ihm, und der dritte: jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht. Weil in ihm keine Sünde ist, so ist auch in denen, die in ihm sind, keine Sünde. Die Überwindung der Sünde ist nicht nur Aufgabe, und auch nicht nur Ideal, sondern Tatsache, und eine Tatsache, welche innerlich notwendig ist. Er kann nicht sündigen.²⁾ Diese Unmöglichkeit ist nicht eine physische Unfähigkeit, sondern sie ist Wille, ganz wie bei Jesus. Wie der Sohn nichts von sich selber tun kann,³⁾ so kann auch der, der in ihm bleibt, nicht sündigen. Der Wille zur Sünde ist überwunden. Aus der Gemeinschaft mit Jesus entsteht ein Widerwille gegen die Sünde. Aber dieser Wille hat seinen Grund nicht im Menschen, sondern über ihm, im Sohne Gottes. Es ist der völlig gerechte und reine Wille des Sohnes Gottes, welcher sich den Seinigen mitteilt. Er hängt von der bleibenden Gemeinschaft mit Jesus ab, wie es im Evangelium heißt:⁴⁾ Wer in mir bleibt, und

1) 3, 8. — 2) 3, 9. — 3) Ev. 5, 19. — 4) 15, 5.

ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun. Diese Überwindung der Sünde folgt mit Notwendigkeit aus der Geburt aus Gott,¹⁾ auch hier als Tatsache, nicht nur als Aufgabe. Aber das hat seinen Grund nicht in dem Menschen, der aus Gott geboren ist, sondern darin, daß „sein Same in ihm bleibt“. Das Wort Gottes, oder der Geist Gottes, durch welchen die Geburt aus Gott vermittelt ist, bleibt als Gottes Kraft in ihm gegenwärtig und erweckt in ihm immer neu den Willen, der die Sünde überwindet. Noch deutlicher wird am Schluß des Briefes²⁾ die Überwindung der Sünde als Wirkung Christi beschrieben. Der aus Gott Geborene bewahrt ihn. So nämlich ist zu übersetzen, und nicht etwa: der aus Gott Geborene bewahrt sich selbst, denn dann wäre die Wiederholung des Subjektes in aoristischer Partizipialform unverständlich. Durch diese Wiederholung soll das Subjekt als ein neues vom Vorhergehenden unterschieden werden. Außerdem steht das neue Subjekt im Gegensatz zu dem Bösen. Der aus Gott Geborene bewahrt ihn, und der Böse rührt ihn nicht an. Vor dem Teufel schützt der Sohn Gottes. Gerade das soll ausgedrückt werden, daß gegen die Macht des Teufels der Mensch sich nicht selber schützen kann. Nur der Sohn Gottes vermag ihn vor dem Teufel zu schützen. „Der, der in uns ist, ist größer als der, der in der Welt ist.“³⁾ An dieser Stelle wird der Sohn Gottes ausdrücklich als der aus Gott Geborene bezeichnet. Seine Herkunft aus Gott ist eine Geburt aus Gott. Damit soll gesagt sein, daß seine ganze Person, sein Leben aus Gott stammt. Er wird durch den Ausdruck mit den Kindern Gottes verglichen. Bei den Kindern Gottes wie bei dem Sohne Gottes ist das Kennzeichen der Geburt aus Gott die Gerechtigkeit. Jeder, der die Gerechtigkeit tut, ist aus Gott geboren.⁴⁾ Jeder, der aus Gott geboren ist, der tut

1) 3, 9; 5, 18. — 2) 5, 18. — 3) 4, 4. — 4) 2, 29.

nicht Sünde.¹⁾ Jeder, der liebt, der ist aus Gott geboren.²⁾ Jeder, der glaubt, der ist aus Gott geboren.³⁾ Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt.⁴⁾

Für den Sinn der Wiedergeburt beim Apostel ist es von entscheidender Bedeutung, daß er immer ethische Kennzeichen als Folge und darum als Kennzeichen der Geburt aus Gott anführt. Daraus ergibt sich auch, daß für ihn der, der ursprünglich und im eigentlichen Sinne aus Gott geboren ist, der Sohn Gottes ist. Von ihm gilt dieser Name im eigentlichen Sinne und in vollkommener Weise: weil er der aus Gott Gezeugte ist, so ist er der Sohn Gottes. Von ihm wird dieser Name auf die Kinder Gottes übertragen. In einem ähnlichen, wenn auch nicht in demselben Sinne wie er, sind sie von Gott erzeugt. Darum haben sie Anteil an seiner vollkommenen Güte und seiner Überwindung des Bösen.

Der Sieg über die Sünde ist ein Sieg über die Welt und den Teufel. Was nach dem Evangelium vom Sohne Gottes gilt, das gilt nach dem ersten Briefe von den Kindern Gottes. Im Evangelium sagt Jesus, ich habe die Welt überwunden.⁵⁾ Weil der Sohn Gottes die Welt besiegt hat, so hat auch der, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, teil an seinem Siege über die Welt. Durch den Glauben überträgt sich der Sieg des Sohnes Gottes auf die Seinigen. Darum kann der Apostel sagen: das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat, unser Glaube.⁶⁾ Der Sieg des Sohnes Gottes über die Welt ist ein Sieg der Kinder Gottes über den Bösen.⁷⁾ Die Gemeinde hat ihn durch ihre Kraft gewonnen. Diese Kraft hat sie in sich selbst. Sie hat sie, weil das Wort Gottes in ihr bleibt.⁸⁾ Das Wort ist Kraft zum Sieg über das Böse. Mit der Welt haben sie auch alle Verführer über-

¹⁾ 3, 9. — ²⁾ 4, 7. — ³⁾ 5, 1. — ⁴⁾ 5, 4.

⁵⁾ 16, 33. — ⁶⁾ 5, 4. — ⁷⁾ 2, 13 f. — ⁸⁾ 2, 14.

wunden, auch nicht durch ihre eigene Kraft, sondern darum, weil der, der in ihnen ist, größer ist als der, der in der Welt ist.¹⁾ Mit dem Satan aber hat die Gemeinde Sünde überwunden.²⁾ Denn so gut die Liebe und Gerechtigkeit aus Gott stammt, so gut stammt die Sünde aus dem Teufel,³⁾ und jeder, der sie tut, ist aus dem Teufel, wie jeder, der Liebe übt, aus Gott ist. Darum stehen den Kindern Gottes die Kinder des Teufels gegenüber, wie dem Sohne Gottes der Teufel.⁴⁾ Dieser Dualismus ist nicht physisch oder metaphysisch, sondern ethisch. Es ist der Gegensatz von gut und böse, Wahrheit und Lüge, Liebe und Haß. Er führt nicht zu einem unüberbrückbaren Dualismus. Allerdings gilt der Gemeinde das Gebot, die Welt nicht zu lieben.⁵⁾ Aber es gilt wegen der bösen Lust, welche in der Welt ist. Diese hat sie nicht aus sich selbst, sondern aus dem Teufel. Es wird aber nicht gesagt, daß sie in derselben Weise aus dem Teufel ist, wie die Gemeinde aus Gott, wohl aber, daß sie in der Macht des Teufels gefangen liegt,⁶⁾ wobei der Ausdruck ihre hilflose Passivität bezeichnet. Daß die Weltanschauung trotzdem nicht dualistisch ist, zeigt aber die Erlösungslehre des Briefes. Gott hat den Sohn in die Welt gesandt.⁷⁾ Dadurch, daß er den Satan besiegt, der die Welt gefangen hält, wird er zum Erretter der Welt,⁸⁾ und ausdrücklich dehnt der Apostel allen sektiererischen Neigungen zum Trotz das Werk Christi über die Gemeinde auf die ganze Welt aus: er ist die Versöhnung nicht allein für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt.⁹⁾

Der Wandel im Lichte ist ein Wandel wie in der Liebe so auch in der Wahrheit.¹⁰⁾ Im Lichte wandeln heißt deshalb in der Liebe wandeln, und hassen heißt in der Finsternis sein.¹¹⁾

¹⁾ 4, 4. — ²⁾ 3, 8. — ³⁾ 3, 8. — ⁴⁾ 3, 10. — ⁵⁾ 2, 15.

⁶⁾ 5, 19. — ⁷⁾ 4, 9. — ⁸⁾ 14. — ⁹⁾ 2, 2.

¹⁰⁾ 2. Brief v. 3 u. 4; 3. Brief v. 1, 3 u. 4. — ¹¹⁾ 2, 9 f.

Wahrheit und Liebe gehören zusammen. Der Ausdruck „Wandel in der Wahrheit“ ist den beiden kleinen Briefen eigentümlich. Die auffallend häufige Wiederkehr des Ausdrucks in den Briefen, gerade in den beiden kleinen, erklärt sich aus dem Kampf mit den Verführern, die in die Gemeinde eingedrungen sind. Gegen sie hat sie keinen anderen Schutz als die Wahrheit, die sie weiß.¹⁾ Durch sie wird sie vor all den Selbsttäuschungen, in die die Verführer sie einspinnen, geschützt. Nur wenn die Gemeinde die Wahrheit verliert, ist sie für die Verführung zugänglich.²⁾ Sie ist die positive Macht, durch welche Christus sie vor dem Bösen schützt. Diese Macht, welche Christus über die Gemeinde ausübt, ist kein Zwang, sondern eine rein innerliche, geistige Macht, die Macht der Wahrheit. Es ist die Macht des Geistes. Zu den eigentümlichen Worten des Briefes³⁾ gehört das Wort „der Geist ist die Wahrheit“. Mit dem Geist hat die Gemeinde die Wahrheit und in der Wahrheit den Geist. Daraus erklärt es sich auch, daß für den Apostel der Besitz des Geistes kein verborgenes Geheimnis ist, sondern daß er im hellen Bewußtsein des Menschen wohnt, als ein Beweis für seine verborgene Gemeinschaft mit Gott. Denn die Wahrheit wohnt im wachen Bewußtsein des Menschen, wer sie hat, der weiß, daß er sie hat, und weiß damit, daß er den Geist hat und also mit Gott und Christus in Gemeinschaft steht. Die Wahrheit ist die Salbung von dem Heiligen, welchen die Gemeinde hat.⁴⁾ Auch durch diesen Ausdruck wird sie als Gabe des Geistes bezeichnet. Zu gleicher Zeit zeigt schon das Wort, daß sie durch den Wahrheitsbesitz mit Christus verglichen wird. Sie ist wie er gesalbt. Diese Salbung haben alle Glieder der Gemeinde, und darum haben sie alle die Wahrheit.

Wie sie durch die Wahrheit vor ihren Verführern geschützt sind, so sind sie von ihren Führern unabhängig. Die Ge-

¹⁾ 2, 21. — ²⁾ 1, 6. 8; 2, 4. — ³⁾ 5, 6. — ⁴⁾ 2, 20.

meinschaft mit Christus macht, weil sie die Wahrheit vermittelt, selbständig. Diese Selbständigkeit der Gemeinde erkennt der Apostel an.¹⁾ Wenn er ihnen schreibt, so tut er das nicht in der Meinung, daß sie die Wahrheit erst durch ihn empfangen müßten. Gerade darum kann er ihnen schreiben, weil sie die Wahrheit wissen, wie er ihnen darum schreiben kann, weil sie den, der von Anfang ist, erkannt haben.²⁾ In dieser Erkenntnis besteht ja ihr Wahrheitsbesitz. Die Gnosis hat deswegen in dem Briefe eine große Bedeutung. Christum erkannt zu haben, das ist der Besitz der Gemeinde. Und wenn diese Erkenntnis keine Täuschung ist, so führt sie ohne weiteres zur Erfüllung seiner Gebote.³⁾ Diese Macht der Erkenntnis ist eine Macht der Wahrheit, d. h. nicht eine Macht des menschlichen Erkennens, sondern eine Macht dessen, den die Gemeinde erkennt. Niemals hat die Erkenntnis ein sachliches Objekt, sondern immer ist ihr Inhalt der Sohn Gottes,⁴⁾ eine Erkenntnis Gottes⁵⁾ und seiner Liebe.⁶⁾ Mit der Erkenntnis Gottes ist der Gemeinde zugleich Selbsterkenntnis gegeben und damit Selbstkritik.⁷⁾ Mit dieser Selbsterkenntnis ist sie zugleich ihren Lehrern gegenüber kritisch.⁸⁾ Ein eigentümlicher Zug von Reflexion geht durch den Brief, und dieser Zug ist für ihn charakteristisch. In dieser Selbstbeobachtung liegt aber gar keine Unsicherheit, am allerwenigsten ein Zweifel der Wahrheit gegenüber. Nie kehrt sich der Zweifel nach oben hin, gegen Gott, sondern immer nach innen hin, gegen den eigenen Christenstand. Und doch führt er nicht zu einer ängstlichen Unsicherheit und peinlichen Selbstbeobachtung. Im Gegenteil, der Besitz der Wahrheit macht den Apostel frei von aller Ängstlichkeit in bezug auf den eigenen Christenstand. Naive

¹⁾ 2, 21. — ²⁾ 2, 13. — ³⁾ 2, 3 f.

⁴⁾ 2, 13. 14; 5, 20. — ⁵⁾ 2, 13; 4, 6—8. — ⁶⁾ 3, 16; 4, 16.

⁷⁾ 2, 3. 5; 3, 19. 24; 4, 13; 5, 2. — ⁸⁾ 4, 2. 4. 6.

Sicherheit liegt ihm völlig fern. Aber ebenso fern alle Selbstquälerei. Wenn er beständig Kennzeichen des wahren Christenstandes angibt, so hat das durchaus nicht den Zweck, ein Verzagen an sich selbst zu überwinden, sondern immer nur den entgegengesetzten Zweck, eine dreiste und übermütige Sicherheit, welche eine Karikatur des Glaubens ist, zu zerstören.

Der Apostel selbst ist vor einem dreisten Glauben dadurch geschützt, daß er die Wiederkunft des Herrn und das Gericht erwartet. Er bezeichnet sie neben dem traditionellen Ausdruck Parusie mit demselben Ausdruck wie die Menschwerdung: offenbar werden. Der Ausdruck zeigt zugleich, warum für ihn diese Erwartung notwendig ist, die verborgene Gegenwart des Herrn muß sichtbar werden.¹⁾ Denselben Ausdruck wendet er auf das Erlebnis der Kinder Gottes an und spricht auch damit aus, warum die eschatologische Erwartung für ihn wesentlich ist. Gegenwärtig heißen wir Kinder Gottes. In dem Besitz dieses Namens sieht der Apostel mit dankbarer Freude die Größe der Liebe Gottes.²⁾ Denn weil uns Gott diesen Namen gibt, so sind wir auch, was er ausspricht. Indem er uns Kinder Gottes nennt, macht er uns zu seinen Kindern. Die Welt freilich erkennt diesen Charakter der Kinder Gottes nicht, ebensowenig wie sie den Sohn Gottes zu erkennen vermochte. Trotzdem bedeutet der Name für sie eine Realität. Aber weil zwischen Namen und Erscheinung eine Spannung besteht, so erwartet der Apostel die Offenbarung der verborgenen Gotteskindschaft. Einmal müssen sie in sichtbarer Form sein, was sie jetzt heißen und innerlich sind. Darum ist die eschatologische Hoffnung für den Apostel der unentbehrliche Abschluß der christlichen Frömmigkeit. Sie ist das Motiv der Heiligung.³⁾ Darin, daß sie zum Motiv wird, zeigt sie ihre Realität. Wie weit

¹⁾ 2, 28; 3, 2. — ²⁾ 3, 1. — ³⁾ 3, 3.

der Apostel von jeder spiritualistischen Verflüchtigung dieser Hoffnung entfernt ist, zeigt sich darin, daß nach seinem Urtheil die Heiligung in den Gemeinden nachläßt, weil unter dem Eindruck der Gnostiker die Hoffnung erschlafft. Das freilich ist richtig, daß seine Hoffnung nicht in der Ausmalung eines Weltbildes besteht. Den neuen Himmel und die neue Erde beschreibt er nicht. Das Ziel seiner Erwartung ist die Offenbarung des Sohnes Gottes und der Tag des Gerichtes.¹⁾ Wie der Sohn Gottes nicht nur der Versöhner der Gemeinde, sondern der Versöhner der ganzen Welt ist, so ist er nicht nur der Richter der Welt, sondern auch der Richter der Gemeinde. Indem er Gnade und Gericht gleichmäßig über beide ausdehnt, ist er ja gerecht. Wie es vom Sohn Gottes heißt, daß er nicht richtet und dann doch wieder, daß er richtet, so gilt von den Kindern Gottes, daß sie nicht ins Gericht kommen, und doch warten auch sie auf den Tag des Gerichtes. Durch den Ausblick auf ein Gericht, welches auch der Gemeinde noch bevorsteht, wird die Stimmung des Apostels nicht unsicher oder düster. Das liegt aber nicht daran, daß er die Furcht Gottes nicht kennt. Er rechnet mit der Möglichkeit, die immer wieder zur Wirklichkeit wird, daß unser Herz uns verurteilt.²⁾ Er sieht dies Schuldbewußtsein nicht etwa als grundlose Einbildung an. Überwunden wird es nicht dadurch, daß die Sünde geleugnet wird,³⁾ sondern durch den Hinweis auf den Beistand, den wir beim Vater haben.⁴⁾ Deshalb verspricht der Apostel der Gemeinde Freudigkeit am Tage des Gerichtes. Er bezeichnet damit dasselbe, was man später in der Kirche Heilsgewißheit genannt hat. Es ist die Zuversichtlichkeit, mit welcher die Gemeinde vor Gott tritt und darum auch vor die Welt, dieselbe Stimmung, welche Paulus in seiner Weise am Schluß des

¹⁾ 4, 17. — ²⁾ 3, 20 f. — ³⁾ 1, 8. — ⁴⁾ 2, 1.

8. Kapitels des Römerbriefes ausspricht. Johannes begründet sie mit den Worten: denn wie jener ist, sind auch wir in dieser Welt. Damit soll gesagt sein, daß die Gemeinde freilich noch in der Welt ist und also zu ihr gehört, und daß ihr deshalb auch das Gericht, welches über die Welt ergeht, noch bevorsteht. Sie fürchtet aber trotzdem keine Verurteilung, weil sie so in dieser Welt ist, wie Jesus es war. Sie ist wohl in der Welt, aber nicht aus der Welt wie er. Darum kommt es für sie darauf an, in ihm zu bleiben. Dann wird sie die Freude¹⁾ bei seiner Parusie nicht verlieren.

Die Freude bezieht sich auf das ewige Leben, welches die Kinder Gottes nach dem Gericht erwartet. Auch dieses wird nur beschrieben mit den Worten: wir werden ihm gleich sein. Der ganze Inhalt des Lebens der Kinder Gottes folgt aus der Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes. In dieser Welt sind wir wie er, und im ewigen Leben werden wir ihm gleich sein. Mit diesem einfachen Ausdruck wird der Inhalt des ewigen Lebens beschrieben. Gleich werden wir ihm darum sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist. Diese Erwartung entspricht dem Gebete Jesu, daß die Jünger seine ewige Herrlichkeit sehen sollen.²⁾ Sie geht darüber hinaus durch die Hoffnung, daß der Anblick der Herrlichkeit des Sohnes Gottes auch die Kinder Gottes in dieselbe Herrlichkeit verwandeln wird, ganz wie Paulus es erwartet:³⁾ Christus gleich sein heißt verherrlicht werden.

Die Freude im Gericht, welche sich mit dieser Hoffnung verbindet, wirft ihren Schein rückwärts über das irdische Leben der Gemeinde. Sie spiegelt sich in der Freude beim Gebet, welche aus der Gewißheit der Erhörung des Gebetes folgt.⁴⁾ Daher spiegelt sich in der Stimmung des

¹⁾ 2, 28. — ²⁾ 17, 24. — ³⁾ 2. Kor. 3, 18. — ⁴⁾ 3, 21 f.; 5, 14.

Briefes die Stimmung Jesu, wie sie sich im Evangelium ausspricht, wider. Der Brief beweist, was im Evangelium ausgesprochen wird, daß Jesus diejenige Herrlichkeit, welche er schon während seines Lebens hatte, auf die Seinigen übertragen hat.¹⁾ Die Stimmung ist freilich nicht optimistisch, das Urtheil über die Welt ist ernst und streng, und man könnte es hart nennen. Die Gemeinde muß die Verstandnislosigkeit²⁾ und den Haß³⁾ erfahren, die Liebe zur Welt und zu aller Lust der Welt ist ihr verboten. Der Wandel in der Welt ist ein Wandel in der Finsternis. Der Gegensatz gegen die Irrlehrer ist scharf, auch die äußere Gemeinschaft soll ihnen verweigert werden. Neben aller Geduld mit der Sünde in der Gemeinde steht doch auch das Verbot, für die Sünde zum Tode zu beten.⁴⁾ Trotzdem spricht der ganze Brief die Freude aus, die der Apostel von der Gemeinde erwartet. Der Ausdruck „vollkommene Freude“ findet sich freilich nur ein einziges Mal,⁵⁾ aber an einer entscheidenden Stelle. Zur vollkommenen Freude zu verhelfen, das ist das Ziel der christlichen Verkündigung. Ganz wie Paulus verwahrt sich auch Johannes dagegen, als Herr des Glaubens der Gemeinde zu schreiben.⁶⁾ Ganz wie er will er nichts weiter sein als der Gehülfe ihrer Freude.⁷⁾

Sie folgt aus der Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne, Jesus Christus.⁸⁾ Um in der Gemeinde diese vollkommene Freude zu erwecken, dazu schreibt der Apostel.⁹⁾

¹⁾ 17, 22. — ²⁾ 3, 1. — ³⁾ 3, 13. — ⁴⁾ 5, 16. — ⁵⁾ 1, 4.

⁶⁾ 2, 21. — ⁷⁾ 2. Kor. 1, 24. — ⁸⁾ 1, 3. — ⁹⁾ 1, 4.

Das Christusbild der Offenbarung.

Die Offenbarung beginnt mit einer Erscheinung Jesu. Er erscheint dem Propheten als Menschensohn. Darin liegt ein Anschluß an die Weissagung, aber zu gleicher Zeit auch ein Anklang an die Selbstbezeichnung Jesu und insofern eine Erinnerung an das Leben Jesu. Die Kennzeichen des Gekreuzigten dagegen trägt der Menschensohn nicht, vielmehr erscheint er in göttlicher Gestalt. Dieser Menschensohn ist das Ebenbild Gottes. Er ist es dadurch, daß er in der Herrlichkeit Gottes erscheint, d. h. in himmlischem Lichte. Er erscheint dem Propheten als leuchtende Gestalt in dem blendenden Glanze, in dem auch Paulus ihn gesehen hat. Die Attribute, mit denen er auftritt, sind die Kennzeichen des Weltrichters, wie er bei Daniel beschrieben wird. Wie die ganze Offenbarung eine Weissagung des göttlichen Gerichtes ist, so wird in ihr Jesus als der göttliche Richter beschrieben.

Die Tracht, in der er erscheint, ist die Tracht des Königs und des Hohenpriesters, das bis auf die Füße herabfallende Obergewand und der goldene, hochgegürtete Gürtel.¹⁾ Der Christus ist der königliche Hohepriester. Er hat den durchdringenden Blick des Richters, Augen wie Feuerflammen, den Blick, der ins Innere des Menschen sieht, der im Evangelium immer wieder dargestellt wird. Diese durchdringende Menschenkenntnis wird auch in der Offenbarung gleich am Anfang als sein erstes Kennzeichen hervorgehoben.

¹⁾ Vgl. Boussset zu d. St. Dagegen Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, Beiträge 16, 6, S. 36: „Ob Johannes Jesus dadurch als Priester kennzeichnen will, ist zweifelhaft.“

Auf den feurigen Blick wird wiederholt hingewiesen.¹⁾ Der durchdringende Blick des Richters wird mit den Worten beschrieben: „Er prüft Herz und Nieren.“²⁾ Als Richter wird er auch dadurch beschrieben, daß aus seinem Munde ein Schwert hervorgeht. Das Schwert ist das Symbol des königlichen Richters. Wenn Haupt und Haar weiß wie Wolle, schneeweiß erscheinen, so könnte man auch diesen Zug³⁾ auf die himmlische Herrlichkeit beziehen, wahrscheinlicher ist, daß er wie bei Daniel als der Alte beschrieben wird. Dadurch wird seine Ewigkeit dargestellt.

Als der Ewige gibt er sich auch dem Propheten zu erkennen durch das Wort, mit dem er beginnt: „Ich bin der Erste und der Letzte.“ Auch dies gehört zu den Worten, die in der Offenbarung sich wiederholen.⁴⁾ „Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende.“⁵⁾ Das erste, was in der Offenbarung von Jesus ausgesagt wird, ist also wie im Evangelium und dem ersten Briefe seine Ewigkeit. Sie wird ihm mit denselben Worten beigelegt wie Gott. Ebenso wie im Evangelium wird er als der Ewige dadurch beschrieben, daß seine Existenz mit dem Bestand der Welt verglichen wird. „Ehe die Welt war“, heißt es im Evangelium, „Ich bin der Erste“, sagt die Apokalypse. Denselben Sinn hat das Wort: „Ich bin der Anfang“. Danach bestimmt sich auch der Sinn des vielumstrittenen Wortes „der Anfang der Schöpfung Gottes“,⁶⁾ denn der Ausdruck „Anfang“ muß hier denselben Sinn haben wie an den anderen Stellen. Erläutert wird er auch durch den Gegensatz „das Ende“, oder „der Letzte“. So wenig dieser Ausdruck bedeuten kann, daß er der letzte Geschaffene ist, so wenig ist der Sinn des ersten Ausdrucks getroffen mit der

¹⁾ 2, 18; 19, 12. — ²⁾ 2, 23.

³⁾ Nach Markus 9, 3. — ⁴⁾ 2, 8.

⁵⁾ 21, 6; 1, 8 in vollständiger Form 22, 13. — ⁶⁾ 3, 14.

Deutung, daß er das erste Geschöpf Gottes ist. Daß er der Erste ist, soll sagen, daß er vor der Welt da war. Zuerst war er da, und dann sie. Daß er der Letzte ist, bedeutet, daß er nach dem Untergang der Welt, wenn Himmel und Erde vergangen sein werden, noch da sein wird. Er beginnt und schließt den Weltlauf. Er geht ihm voran und er überdauert ihn, er macht den Anfang und den Schluß. Es ist also auch nicht richtig, das Wort mit dem Ausdruck „Prinzip“ wiederzugeben. Zunächst liegt nur das darin, daß er vor der Welt gewesen ist, wie er nach der Welt sein wird. Aber dieser letztere Ausdruck sagt nicht nur, daß er die Welt überdauern wird, sondern daß er ihr ein Ende machen wird, daß er das Weltende selbst herbeiführen wird, d. h. daß er sie richten, vernichten und verwandeln wird. Danach liegt es nahe, auch den ersten Ausdruck so zu verstehen, daß er den Anfang der Welt gemacht hat, d. h. daß er ihr Schöpfer ist, wie er ihr Richter sein wird. Wenn der Gedanke, daß er dem Weltlauf ein Ende machen wird, wie er ihn begonnen hat, mit den Worten ausgedrückt wird: „Ich bin der Anfang und ich bin das Ende“, so entspricht das ganz dem Stil des Evangeliums, nach dem alles, was Jesus wirkt, mit ihm selbst identifiziert wird. Weltanfang und Weltende werden nebeneinander gestellt und miteinander verbunden, weil Jesus das eine ist, so ist er auch das andere. Der Blick des Evangelisten geht zurück in die Ewigkeit, die hinter der Welt liegt; der Blick des Propheten geht vorwärts in die Ewigkeit, die vor ihr liegt. Das Evangelium sieht in Jesus vor allen Dingen den Schöpfer der Welt, die Offenbarung den Richter. Aber auch für den Propheten ist er das Ende darum, weil er der Anfang, der Richter, weil er der Schöpfer ist. Die beiden Gedanken, welche in den synoptischen Evangelien und dem Johannisevangelium hervortreten, die Erwartung des Weltgerichtes, welche am

Schluß der Synoptiker steht, und der Rückblick auf die Welt-
schöpfung, mit dem das Johannesevangelium beginnt, werden
in der Formel des Apokalypstikers zusammengefaßt.

Daß diese Formel die Ewigkeit Jesu ausdrücken soll, zeigt
sich darin, daß sie schließt: „der Lebendige“. Lebendig ist er
wie der lebendige Gott.¹⁾ Wie nach dem Evangelium der
Sohn das Leben in sich trägt gleich dem Vater, wie der Logos
das Leben in sich hat, so ist nach der Offenbarung Jesus
lebendig wie Gott, er hat das ewige Leben. Weil er es in
sich trägt, so ist er auferstanden. Jesus erscheint dem Pro-
pheten als der Auferstandene und zu Gott Erhöhte. Als der
Auferstandene hat er die Schlüssel des Todes und des Hades.
Das bedeutet, daß er vermöge seiner Auferstehung von Gott
das Recht und die Macht empfangen hat, das Totenreich auf-
zuschließen, d. h. die Toten zu erwecken. Das Bild kann sich
nicht auf die Hadesfahrt Christi beziehen,²⁾ denn es sagt ja
gar nicht, daß Jesus in den Hades eingegangen ist, sondern
daß er Recht und Macht hat, den Hades aufzuschließen. Noch
ist er verschlossen, denn die Erweckung der Toten steht noch
bevor. Aber als der Auferstandene ist Jesus der Erwecker der
Toten. Weil er das ist, so ist er der Richter. Als solcher
redet er hier wie im Evangelium. Zum Verständnis des
Wortes ist nichts anderes nötig als die Erinnerung an die
Reden des Evangeliums, in denen sich Jesus als Richter und
Erwecker der Toten bezeichnet.³⁾ Auch der Ausdruck „der
Erstgeborene der Toten“ erklärt sich aus dieser Verbindung
zwischen der Auferweckung Jesu und der Auferweckung der
Toten. Nur wird er durch diesen Ausdruck nicht als der
Erwecker der Toten, sondern als der erste Auferstandene be-
zeichnet. Der Ausdruck bezieht sich also nicht auf die Prä-

¹⁾ 10, 6. — ²⁾ Gegen Bouffet. — ³⁾ Kapitel 5; 1, 5.

existenz Jesu, vielmehr wird durch das Wort die Auferstehung als die Geburt, durch welche der Mensch ins Himmelreich hineintritt, bezeichnet. Unter denen, die ins ewige Leben hineingeboren sind, ist Jesus der Erste. Er steht an der Spitze der Gemeinde der Auferstandenen.

Das ewige Leben hat Jesus darum, weil er der Träger des Geistes ist. In dieser Beziehung schließt sich die Christologie der Apokalypse an die unchristliche Christologie an. Er ist der Träger des siebenfachen Geistes Gottes.¹⁾ Die Briefe, die er dem Propheten diktiert, werden darum ebenso regelmäßig, wie sie als Worte Christi bezeichnet werden, Worte des Geistes an die Gemeinden genannt.²⁾ Die Offenbarung Christi ist Inspiration des Geistes.

Der Auferstandene wird in der Apokalypse als der Erhöhte geschildert. Darum erscheint er dem Propheten nicht als der Auferstandene, der die Merkmale des Irdischen noch an sich trägt, und darum an seiner Ähnlichkeit mit ihm ohne weiteres wiederzuerkennen ist, sondern als der Erhöhte in der himmlischen Herrlichkeit, der in keinem Zuge seiner äußeren Erscheinung mehr an den irdischen Jesus erinnert. Der Prophet kennt wie Paulus Jesus nicht mehr nach dem Fleische. Zwischen Auferstehung und Erhöhung wird also ein Unterschied gemacht. Die Erhöhung besteht nicht nur in der Auferstehung, sondern darin, daß er erhoben ist auf den Thron Gottes. So sagt er schon in den Sendschreiben:³⁾ „Ich habe mich zu meinem Vater auf seinen Thron gesetzt.“ Das geschlachtete Lamm sitzt mitten auf dem Thron.⁴⁾ Das Kind wird auf den Thron Gottes entrückt⁵⁾ und der Thron Gottes ist deshalb der Thron Gottes und des Lammes.⁶⁾ Jesus nimmt teil am Weltregiment Gottes, an der Herrschaft und am Gericht. Als der Herr der Welt

¹⁾ 3, 1; 5, 6. — ²⁾ 2, 7 ff. — ³⁾ 3, 21.

⁴⁾ 5, 6; 7, 9. 17. — ⁵⁾ 12, 5. — ⁶⁾ 22, 1. 3.

wird er deshalb in der Offenbarung geschildert. Insofern ist die Christologie der Offenbarung messianisch.

Jesus ist jedoch nicht nur der König Israels, sondern seine Herrschaft reicht so weit wie Gottes Macht. Er ist der Herr der Könige der Erde,¹⁾ der König der Könige und der Herr der Herren.²⁾ Er hat die Macht über die Völker.³⁾ Die Könige der Welt fürchten sich vor ihm.⁴⁾ Die königliche Stellung Jesu wird in der Offenbarung stärker betont als im Evangelium. In dieser Beziehung schließt sich ihre Christologie eng an die messianische Hoffnung an. Dagegen tritt der Name Sohn Gottes, der im Evangelium eine so große Bedeutung hat, zurück. Er fehlt nicht ganz.⁵⁾ Aber in der Regel findet er sich nur in der Form, daß Jesus in den Sendschreiben Gott seinen Vater nennt,⁶⁾ oder daß der Prophet Gott Jesu Vater nennt.⁷⁾ Aber eine so große Bedeutung wie im Evangelium hat der Sohnesname in der Offenbarung nicht. Dagegen findet sich das Bild des Hirten ebenso wie im Evangelium. Dieses hat messianischen Sinn. Es steht ebenso wie im Evangelium in einem beabsichtigten Gegensatz zum Bild des Lammes.⁸⁾ Das Lamm ist der Hirte der Gemeinde, welcher sie führt und trinkt. Überwiegend aber wird das Bild des Hirten auf das Verhältnis Jesu zu den Völkern angewendet. Er wird sie weiden mit ehernem Stabe.⁹⁾ Er ist auch ihr Herr und Hirte, aber er unterwirft sie sich mit Gewalt. Auch über die Widerstrebenden herrscht er, aber so, daß er jeden Widerstand bricht. Er ist ein Herr aller Völker, der ganzen Welt. Die, die ihm folgen, versorgt er, aber auch auf die, die ihm Widerstand leisten, verzichtet er keineswegs, sondern er unterwirft sie mit Gewalt. Mit oder gegen ihren Willen muß ihm

¹⁾ 1, 5. — ²⁾ 19, 16; 17, 14. — ³⁾ 2, 26.

⁴⁾ 6, 15 ff. — ⁵⁾ 2, 18. — ⁶⁾ 2, 28; 3, 5. 21.

⁷⁾ 1, 6; 14, 1. — ⁸⁾ 7, 17. — ⁹⁾ 2, 27; 12, 5; 19, 15.

die ganze Welt gehorchen. Wer seiner Gnade nicht folgt, bekommt seine Macht zu fühlen. Weil er der König der Erde ist, so ist er der Herr der Menschen. Das ist messianisch.

Aber die Christologie geht ebenso wie die des Evangeliums und die des ganzen Neuen Testaments weiter. Weil er auf Gottes Thron sitzt, so herrscht er nicht nur über die Welt, sondern auch über das Himmelreich. Weil er der König des Himmelreichs ist, so ist er der Herr der Engel. Die Engel sind seine Engel.¹⁾ Er sendet sie und steht über ihnen. Wegen dieser seiner göttlichen Stellung gebührt ihm die Anbetung.²⁾ Die Gottheit Jesu wird in der Offenbarung nicht durch eine Lehre dargestellt. Das Bekenntnis zu ihr besteht auch nicht in einer Formel. Trotzdem hat es für den Propheten entscheidende Bedeutung, denn es drückt sich in der Anbetung Jesu aus. Dadurch, daß er angebetet wird, wird seine Gottheit bekannt. Diese Anbetung wird in der Apokalypse in der großartigsten Form dargestellt. Was im Evangelium der Wille Gottes ist, daß alle, die den Sohn ehren, den Vater ehren, was für Paulus das Ziel Gottes ist, daß jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen sich vor ihm beugt,³⁾ das sieht der Prophet in einer Vision. Alles Geschöpf im Himmel, auf Erden und unter der Erden und auf dem Meere betet ihn an.⁴⁾ Die Anbetung bleibt nicht beschränkt auf den Kreis der Gemeinde, sondern alle Wesen nehmen an ihr teil. Sie kommt ihm zu; er ist würdig, sie zu nehmen. Mit demselben Psalm wird Gott und das Lamm angebetet.⁵⁾ Diese Anbetung ist das Bekenntnis zu seiner Gottheit.

Diese mächtige Schilderung der Anbetung Jesu steht bei dem Propheten neben der klaren Erkenntnis, daß Anbetung

¹⁾ 1, 1; 22, 16.

²⁾ Vgl. Büchsel, Die Christologie der Offenbarung Johannis, S. 8.

³⁾ Phil. 2, 10. — ⁴⁾ 5, 13. — ⁵⁾ 7, 10.

nur Gott fordern darf. Als er den Engel anbeten will, weist der Engel wiederholt die Anbetung ab: „Bete Gott an“.¹) Diese Erkenntnis, daß Gott allein Anbetung gebührt, steht in der Offenbarung ebenso neben der Anbetung Jesu, wie im Evangelium das Bekenntnis zum einzigen, wahrhaftigen Gott neben dem Glauben an die Gottheit Jesu.

Die Anbetung Jesu hat für die Offenbarung entscheidende Bedeutung. Ihr satanisches Zerrbild ist die Anbetung des Tieres, der Kaiserkultus.²) In jeder Beziehung ist das Tier eine Karikatur des Christus. Es verhält sich zum Satan, wie Jesus sich zu Gott verhält. Wie Gott Jesu seine Macht und seinen Thron gegeben hat, so hat der Drache die seinige dem Tier gegeben.³) Wie der Tod und die Auferstehung Jesu zu seiner Anbetung geführt hat, so führt die Verwundung und Heilung des einen Hauptes zur Anbetung des Tieres.⁴) Wie die Anbetung Jesu eine Anbetung Gottes ist, wie im Sohne der Vater geehrt wird, so ist die Anbetung des Tieres eine Anbetung des Satans.⁵) Wie Jesus Macht bekommen hat über alle Völker, so hat auch das Tier Macht erhalten über die ganze Welt.⁶) Dem Reiche Gottes, in dem der Messias regiert, steht das Reich des Satans, in dem das Tier regiert, gegenüber. Alle Bewohner der Erde beten es an, nur die Gemeinde des Lammes nicht.⁷) Die Anbetung Jesu und der Kaiserkultus sind die beiden Religionen, die einander gegenüberstehen. Für den Propheten ist der Kaiserkultus eine teuflische Karikatur der Anbetung des Christus. Der Kaiserkultus ist Menschenanbetung und, weil Gott allein Anbetung gebührt, so ist er eine satanische Verführung, in Wirklichkeit eine Anbetung des Teufels. Sie ist für ihn die schwerste Sünde. Ein Reich des Satans ist ihm das römische Reich nicht wegen der Gewalt,

¹) 19, 10; 22, 8. — ²) 13, 15 ff. — ³) 13, 2.

⁴) 13, 3. — ⁵) 13, 2. — ⁶) 13, 7. — ⁷) 13, 8.

mit der es errichtet ist: auch der Christus unterwirft sich die Heiden mit Gewalt; auch nicht wegen der Sünden, die in Rom im Schwange gehen, ist Babylon die große Hure, die die Völker verführt: auch in der Gemeinde kommen ja furchtbare Verirrungen vor. Zum Reich des Satans wird das Römische Reich noch lange nicht dadurch, daß es ein Reich der Welt ist, welches mit irdischer Macht und mit viel Unrecht errichtet ist, teuflisch ist es, weil es den Kaiserkultus von den Völkern fordert. Die Verführung und der Zwang zur Menschenanbetung, sie und sie allein macht für den Propheten das Römische Reich zum Reich des Teufels. Der Grund dafür liegt also keineswegs in einer anderen Beurteilung des Staates, als wir sie etwa bei Paulus finden, sondern nur in dem Zwang zur Anbetung des Kaisers. Eine Macht, die dazu zwingt, ist für den Propheten vom Teufel, so gut ein Mensch, der haßt und lügt, für den Evangelisten vom Teufel ist. So wenig dieser damit sagen will, daß die Feinde Jesu Geschöpfe des Teufels sind, so wenig will der Prophet sagen, daß das Römische Reich eine Schöpfung des Satans ist. So gut sich mit dem Urteil des Evangeliums, daß die Juden Kinder des Teufels sind, die die Macht ihres bösen Willens von unten haben, die Erkenntnis verträgt, daß sie Gottes Geschöpfe durch Gottes Wort sind, so gut verbindet sich für den Propheten das Urteil, daß eine Macht, die zur Menschenanbetung zwingt, vom Satan stammt, mit dem anderen, daß alle Macht von Gott kommt. Gerade Mißbrauch göttlichen Rechtes zur Verführung ist eine satanische Sünde. Dadurch, daß das Römische Reich zum Kaiserkultus zwingt, wird es teuflisch.

Für den Propheten läßt sich der Kaiserkultus mit der Anbetung Jesu nicht verbinden, hier heißt es: entweder — oder. Denn der Kaiserkultus ist Menschenanbetung, aber Jesum anbeten heißt den Vater ehren. Die Anbetung des Kaisers ist

ipso facto eine Verleugnung Jesu. Hier gibt es für die Gemeinde kein Vermeiden der Entscheidung und keine Vermittlung. Die Anbetung Jesu schließt die Verweigerung des Kaiserkultus in sich.

Stärker kann das Bekenntnis zur Gottheit Jesu nicht ausgesprochen werden als dadurch, daß es dem Kaiserkultus gegenübergestellt wird als das vollendete Gegenteil aller Menschenverehrung. Hier ist das Bekenntnis zur Gottheit Jesu kein Dogma und keine Theorie. Es liegt in dem großen geschichtlichen Kampf der Gemeinde gegen den Kaiserkultus. Sie büßt ihr Bekenntnis zum Christus im Kampfe mit dem Römischen Reich nur deshalb mit dem Tode, weil dies Bekenntnis für sie den Kaiserkultus ausschließt. Wegen ihres Bekenntnisses zur Messianität Jesu wäre von der römischen Regierung den Christen kein Haar gekrümmt worden, denn die römischen Behörden forderten ja nicht wie der jüdische Sanatismus von den verfolgten Christen die Verfluchung Jesu. Die Gemeinde hätte sich also leicht retten können, wenn sie sich in ihrem Gewissen mit der Verehrung des Kaisers irgendwie abgefunden hätte und wenn sie sich hätte sagen können, daß sie damit die Anbetung Jesu ja nicht verläume, ja daß sie sie daneben offen üben und bekennen könne. Daß ihr dies unmöglich war, lag eben daran, daß für sie die Anbetung des Kaisers eine Verleugnung Gottes und die Anbetung Jesu eine Anbetung Gottes war, eben weil sie in dem Bekenntnis zur Gottheit Jesu begründet war. Darum ist die Apokalypse im Neuen Testament das wichtigste Denkmal des Bekenntnisses zur Gottheit Jesu. Der große Ernst der Gemeinde und des Propheten, für welche es sich um Leben und Sterben handelte, beweist, daß sich die Offenbarung nicht mit christologischen Theorien beschäftigt oder mit allerlei religionsgeschichtlichen Reminiszenzen, welche sich an das Christusbild angesetzt haben,

sondern mit der klaren und einfachen Frage, wem die Anbetung zu geben und wem sie zu verweigern ist.

Die Lage war dadurch erschwert, daß auch der Kaiserkultus seinen Propheten hatte,¹⁾ denn das Tier, das wie ein Lamm aussieht und redet wie ein Drache, das Zeichen tut und auch einen Geist geben kann, ist ein falscher Prophet. Er wird deutlich als Antichrist charakterisiert. Auch er ist ein teuflisches Zerrbild Jesu; denn er sieht aus wie ein Lamm, also wie Jesus, tut Wunder und vermag Geist zu geben. Es handelt sich hier also um eine Verführung, wie die der Antichristen im ersten Briefe eine ist. Sie sieht der christlichen Prophetie ähnlich, ist darum um so mehr eine satanische Verführung. Denn in Wirklichkeit ist sie eine Propaganda für den Kaiserkultus, und zwar, wie es scheint, eine solche, die aus dem Schoße der christlichen Gemeinde selbst hervorgeht. Nur daraus erklärt es sich, daß der Prophet in seiner äußerlichen Erscheinung und in der Form seines Wirkens Jesus ähnlich sieht. Es ist das Antichristentum, welches nach der Offenbarung wie nach dem 1. Briefe aus dem Schoße der Gemeinde selbst hervorgeht. Wie dieses Antichristentum überhaupt die Schranken zwischen Welt und Gemeinde in religiöser und moralischer Beziehung einreißen will, so stellt der Prophet in Aussicht, daß es die Gemeinde auch zum Kaiserkultus verführen will. Damit tritt es in vollen Gegensatz zu der Gemeinde der Anbeter Jesu. Zugleich vollendet sich damit die häretische Bewegung, welche in den Sendschreiben bekämpft wird. Demgegenüber wird die Gemeinde auch noch in der Schilderung des Tausendjährigen Reiches als die Priesterschaft Gottes und des Christus bezeichnet. Die Priester des Christus sind seine Anbeter.²⁾ So schließt denn auch der Prophet seine Schrift mit einem Gebet an Jesus um seine Wiederkunft.³⁾

¹⁾ 13, 11 ff. — ²⁾ 20, 6. — ³⁾ 22, 20.

Das Verhältniß Jesu zu Gott, welches hiermit dargestellt ist, wird auch in der Offenbarung mit dem Namen des Logos ausgedrückt.¹⁾ Wie im Evangelium und dem 1. Briefe findet sich der Name nur an einer, aber an der entscheidenden Stelle. Diese ist in der Offenbarung eine andere als im Evangelium. Aber diese Verschiebung entspricht nur der durchgehenden Differenz zwischen den beiden Schriften. Weil der Blick des Propheten sich in die Zukunft wendet, so bringt er den Logosnamen nicht wie der Evangelist am Anfang, sondern in der Beschreibung der Parusie. Im Evangelium erhält Jesus den Logosnamen als der Schöpfer, in der Offenbarung als der Richter. In der Offenbarung heißt er das Wort Gottes, während im Evangelium der Logosname absolut gebraucht wird. Doch ist er auch in der Offenbarung derjenige Name, welcher Jesus eigentümlich ist und sein eigentliches innerstes Wesen bezeichnet, und zwar hat er diesen Namen von Gott empfangen. Es ist nicht der Name, mit dem ihn die Menschen nennen, niemand kennt ihn als er allein. Wie er jedem der Seinigen einen neuen Namen gibt, welchen jeder nur alleine kennt,²⁾ so kennt auch er allein seinen Namen. Es ist völlig grundlos, hierbei, wie Bouffet tut, an eine Zauberformel zu denken, denn es handelt sich ja nicht um den Namen eines Dämonen, der Zauberkraft verleiht, sondern um den eigenen Namen. Und dieser Name, den Gott Jesus gegeben hat, drückt die Bedeutung aus, die Jesus für Gott hat, ganz wie im Evangelium. Und zwar ist er in der Offenbarung nicht nur wie im Hebräerbrieft der Träger des Wortes, sondern er ist ganz wie im Evangelium das Wort selbst. Was er hat und bringt, das ist er selbst.

Das Wort wird ähnlich wie im Hebräerbrieft mit dem Bild des Schwertes beschrieben. Denn das aus seinem Munde

¹⁾ 19, 13. — ²⁾ 2, 17.

hervorgehende Schwert ist eben das Wort.¹⁾ Daher spricht er vom „Schwert meines Mundes“. ²⁾ Indem das Wort als Schwert beschrieben wird, wird es nicht wie im Evangelium als Mittel der Schöpfung, auch nicht als Mittel der Gnade oder als Mittel der Offenbarung, sondern als Werkzeug des Gerichtes beschrieben. Aber wie im Evangelium richtet Jesus eben durch sein Wort. Und diese Macht hat sein Wort deshalb, weil es Gottes Wort ist. Dieses Wort Gottes ist nicht nur ein ihm gegebener Besitz, eine ihm übertragene Macht, sondern er selbst ist dieses richtende Wort Gottes. Dieser sein Name ist nur ihm selbst bekannt. Auch nach den Synoptikern kennt nur der Vater den Sohn. Aber am Ende der Tage, wenn er als Richter wiederkehrt, so wird sein Name offenbar. Auch nach dem Evangelium ist das Verhältnis Jesu zu Gott während seines irdischen Lebens verborgen, nur ihm selbst bekannt. Die beiden Angaben in der Offenbarung von dem unbekannten und dem offenbaren Namen Jesu stehen also keineswegs in einem Widerspruch zueinander. Weil aber Jesus nach der Offenbarung den Logosnamen längst hat und er sein innerstes Wesen ausdrückt, so wird er auch für den Propheten die Ewigkeit Jesu ausdrücken. Da die Stelle von dem unbekannten und geoffenbarten Namen nach der hiermit gegebenen Deutung keinen Widerspruch in sich schließt und, da sie in einem inneren Zusammenhang mit dem steht, was über das richtende Wort gesagt wird, so liegt gar kein Grund vor, sie als Glosse zu streichen. Der einzige Grund für diese Streichung ist das Mißtrauen gegen alle Berührungen zwischen Offenbarung und Evangelium. Aber diese sind gerade in der Christologie beider Schriften durchgehend.

Die Gleichstellung Jesu mit Gott verbindet sich in der Offenbarung ganz wie im Evangelium mit seiner Unterordnung

¹⁾ 19, 15; 1, 16. — ²⁾ 2, 12. 16.

unter Gott. Gott ist sein Gott¹⁾ und sein Vater,²⁾ ganz wie im Evangelium. Seine Macht hat er vom Vater empfangen.³⁾ Die Offenbarung, welche er dem Propheten gibt, hat ihm Gott gegeben.⁴⁾ Die Erinnerung an die Menschheit Jesu ist in der Offenbarung keineswegs ausgelöscht. Überwiegend wird der menschliche Name Jesu gebraucht ohne Hinzufügung des Christusnamens.⁵⁾ An die Geschichte Jesu erinnert auch die Bezeichnung Jesu als des Zeugen. Er ist der treue Zeuge,⁶⁾ der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge.⁷⁾ Diese Betonung der Zeugenschaft Jesu entspricht der Bedeutung, welche dem Zeugnis in der Offenbarung überhaupt beigelegt wird, und die Betonung des Zeugnisses ist wieder einer von den Zügen, welche der Offenbarung mit dem Johannisevangelium gemeinsam sind.⁸⁾

Der Ausdruck wird dadurch erläutert, daß er auch auf die Glieder der Gemeinde angewendet wird.⁹⁾ Er sagt, daß Jesus durch sein Wort für Gott eintritt, ihn bezeugt, sich zu ihm bekennt. Vielleicht bezieht er sich besonders auf das Bekenntnis Jesu vor seinem Richter. Dieses Bekenntnis ist jedenfalls mit eingeschlossen, wenn in der Offenbarung von den Zeugen Jesu gesprochen wird, denn an allen Stellen, in denen dies geschieht, müssen die Zeugen ihr Zeugnis mit dem Tode büßen. Weil Jesus Gottes Zeuge genannt wird, so heißt sein Evangelium sein Zeugnis.¹⁰⁾ Als solches steht es neben dem Worte Gottes¹¹⁾ und bildet mit ihm zusammen den Besitz, der die Gemeinde auszeichnet.¹²⁾ Die Christen sind die Brüder, welche das Zeugnis Jesu haben. Dies ist zugleich derjenige

1) 3, 2. 12. — 2) 1, 6; 2, 28; 3, 5. 21; 14, 1. — 3) 2, 28.

4) 1, 1. — 5) 1, 9; 12, 17; 14, 12; 17, 6; 19, 10; 20, 4; 22, 16. 20. 21.

6) 1, 5. — 7) 3, 14. — 8) Bouffet S. 183.

9) 2, 13; 11, 3; 17, 6, vgl. auch 11, 7.

10) 1, 2. 9; 12, 17; 19, 10; 20, 4. — 11) 1, 2. 9; 6, 9; 20, 4.

12) 6, 9; 12, 17; 19, 10.

Besitz, welcher sie der Verfolgung aussetzt.¹⁾ Eben weil sie durch ihn auch ihrerseits verpflichtet sind, Jesum zu bezeugen, darum ist das von ihnen abgelegte Zeugnis ebensovogut das Zeugnis Jesu, wie das von ihnen verkündigte Wort das Wort Gottes ist.²⁾ Darum kann der Prophet sagen:³⁾ „Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Prophetie.“ Das soll bedeuten, indem die Gemeinde selbst das Zeugnis Jesu auch ihrerseits ablegt, hat sie den Geist der Prophetie. Das heißt, indem Jesus durch das Zeugnis der Gemeinde sein Zeugnis wiederholt, indem die Gemeinde durch ihr Zeugnis das Zeugnis Jesu erneuert, hat sie den Geist der Prophetie. Der Besitz des Evangeliums ist der Besitz des Geistes, und mit dem Geist hat die Gemeinde die Weissagung. Darum stehen die, die das Zeugnis Jesu haben, als Knechte und Boten Gottes den Engeln gleich.

Wie alle Zeugen, so muß auch Jesus sein Zeugnis mit dem Tode besiegeln. Nicht weil er stirbt, heißt er Zeuge, aber weil er Zeuge ist, so muß er sterben. Wenn der Prophet an das irdische Leben Jesu denkt, so denkt er, ähnlich wie Paulus, vor allen Dingen an seinen Tod. Jesus ist das geschlachtete Lamm.⁴⁾ Das Lamm ist der für die Offenbarung im eigentlichen Sinne charakteristische Name Jesu. Der regelmäßige Gebrauch dieses Bildes ist allein schon ein Beweis, daß der Prophet die Geschichte Jesu vor Augen hat, und daß die Offenbarung eine christliche Schrift ist. Eine Parallele hat diese Bezeichnung Jesu nur im Evangelium. Der in der Offenbarung gebrauchte Ausdruck soll schwerlich ein Diminutiv bedeuten und darf deshalb nicht mit „Lämmlein“ übersetzt werden, so wenig der entsprechende Ausdruck für Tier in der Offenbarung als Diminutiv zu verstehen ist. Das Bild ist nicht mit Rücksicht auf den Tod Jesu gewählt, denn den Ausdruck

¹⁾ 12, 17. — ²⁾ Vgl. Zahn, Einleitung II, 170.

³⁾ 19, 10. — ⁴⁾ 5, 6; 9, 12; 13, 8.

„Schlachten“ gebraucht der Prophet für jeden gewaltsamen Tod.¹⁾ Vielmehr stellt das Bild des Lammes in der Offenbarung wie im Evangelium das Verhältnis Jesu zu Gott dar. Vor der Gemeinde steht er als der Richter, vor Gott als das Lamm. Es ist auch nicht ganz richtig, daß Jesus damit ausschließlich als Träger der Gnade Gottes dargestellt werden soll, denn gerade das Lamm ist der Richter der Welt. Der Prophet spricht vom Zorn des Lammes²⁾ und vom Kampf und Sieg des Lammes.³⁾ Auch bezeichnet das Bild ihn nicht etwa nach seiner menschlichen Niedrigkeit und Schwäche. Denn gerade als ein Lamm sieht ihn der Prophet auf dem Throne Gottes sitzen, und regelmäßig wird das Lamm neben Gott genannt. Zunächst entspricht das Bild ganz wie im Evangelium dem Bilde des Hirten, ja in der Offenbarung werden beide Bilder miteinander verbunden: das Lamm auf dem Thron wird sie weiden.⁴⁾ Für die Gemeinde ist er der Hirte, vor Gott ist er das Lamm. Als solches ist er freilich für den Tod bestimmt. Das Lamm ist zur Schlachtung bestimmt. Ob der Prophet dabei an das Passahlamm denkt, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Ausdrücklich ausgesprochen wird es jedenfalls nicht. Aber aus den Worten über das Blut des Lammes wird deutlich, was für eine Bedeutung er dem Tode Jesu beilegt.

Wie im Evangelium, so ist auch in der Offenbarung der Tod Jesu der Beweis seiner Liebe zur Gemeinde. Er hat sie dadurch erlöst von den Sünden,⁵⁾ er hat sie durch sein Blut für Gott erkaufte,⁶⁾ d. h. sie sind durch seinen Tod zu Gottes Eigentum, zu Gottes Sklaven geworden; und es bedeutet auch wohl, daß er sie losgekauft hat aus der Schuldhaft, in welche sie durch ihre Sünden geraten sind. Indem sie durch Jesu Tod zu seinem Eigentum geworden sind, sind sie zu Königen

¹⁾ 6, 4. 9; 13, 3; 13, 24. — ²⁾ 6, 16; 14, 10.

³⁾ 17, 14. — ⁴⁾ 7, 17. — ⁵⁾ 1, 5. — ⁶⁾ 5, 9.

und Priestern geworden.¹⁾ Er hat ihnen Anteil gegeben an der Macht Gottes, welche er selber besitzt, und an der Gemeinschaft mit Gott, welche er selber genießt. Die Reinigung von der Sünde durch den Tod Jesu wird auch durch das Bild ausgedrückt, daß die Gemeinde ihre Kleider gewaschen hat in seinem Blute.²⁾ Das Bild drückt aus, daß die heiligende Wirkung des Todes Jesu sich vermittelt dadurch, daß die Gemeinde sich selbst durch sein Blut reinigt. Nicht ohne ihre Mitwirkung hat sein Blut reinigende Bedeutung.

Ganz wie im Evangelium wird das Werk Jesu als ein Kampf beschrieben, und zwar als ein Kampf mit dem satanischen Reich. Äußerlich unterliegt er in diesem Kampfe, er wird getötet, aber er siegt. Er wird daher in der Offenbarung immer als der Sieger beschrieben. So nennt er sich schon den Gemeinden gegenüber.³⁾ Als der Sieger ist er der Löwe aus dem Stamme Juda.⁴⁾ Das Lamm wird mit dem Tier kämpfen und siegen.⁵⁾ Wie im Evangelium, so erscheint auch in der Offenbarung das Werk Jesu als ein Kampf mit dem Satan, und zwar als ein Kampf, in welchem er zwar fällt, aber siegreich bleibt. Als Sieger erscheint er zum Gericht.⁶⁾ Daß er durch seinen Tod gesiegt hat, wird damit angedeutet, daß sein Kleid in Blut gewaschen ist. Das ist nicht das Blut seiner Feinde; denn er zieht ja erst aus zum Kampfe: es ist sein eigenes Blut, das er im Tode vergossen hat. Sein Mantel ist mit seinem Blute gewaschen. Das soll sagen, daß er sich selbst durch seinen Tod geheiligt hat, wie nach dem Evangelium der Vater den Sohn heiligt und der Sohn durch seinen Tod sich selbst heiligt, das heißt, durch seinen Tod ist er zu Gott gekommen und zum Vollstrecker des göttlichen Willens geworden.⁷⁾ In den Sendschreiben⁸⁾ wird ein ähnlicher Gedanke mit den Worten aus-

1) 1, 6; 5, 10. — 2) 7, 14. — 3) 3, 21. — 4) 5, 5.

5) 17, 14. — 6) 19, 11. — 7) 19, 13. — 8) 3, 21.

gesprochen: „Ich habe gesiegt und mich mit meinem Vater auf den Thron gesetzt.“ Dieser Gedanke wird auch dadurch ausgedrückt, daß er auf dem Throne Gottes als das geschlachtete Lamm sitzt. Seinen Platz auf dem Thron Gottes hat er sich durch seinen Tod erworben. Um seines Todes willen gebührt ihm deshalb die Anbetung.¹⁾

Durch seinen Tod ist er würdig geworden, das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen. Das Buch ist Gottes Testament. Das bedeutet, daß in ihm die Namen der Erben und das Anteil am Erbe, welches jeder von ihnen empfangen wird, aufgeschrieben ist. Es ist das Buch des Lebens, in welches die Namen des Erwählten eingetragen sind.²⁾ Dort stehen sie von Gründung der Welt an, womit gesagt sein soll, daß die Gemeinde von Ewigkeit her erwählt ist.³⁾ Nur die, die ins Buch eingetragen sind, gehen ins Himmelreich ein.⁴⁾ Dieses Buch wird von anderen Büchern, in welchen also offenbar die Verworfenen aufgeschrieben sind, unterschieden, das heißt, nach ihm wird gerichtet. Noch ist das Testament nicht eröffnet. Die Namen der Erben sind noch nicht bekannt. Durch das Bild wird das göttliche Gericht als Testamentseröffnung beschrieben. Erst nach der Testamentseröffnung kann das Erbe in Empfang genommen werden. Wenn nun nur das Lamm, und zwar dieses erst durch seinen Tod würdig geworden ist, das Testament zu öffnen, so soll dies sagen, daß er durch seinen Tod zum Vollstrecker des göttlichen Willens, zum Richter geworden ist, durch welchen Gott sein Urteil ausspricht und seine Gnade austeilt. Das Buch des Lebens heißt darum das Buch des Lebens des Lammes.⁵⁾ Vermöge seines Todes vermag Jesus das ewige Leben zu geben. Durch seinen Tod wird er zum Vermittler der göttlichen Gnade und zum

¹⁾ 5, 9 ff. — ²⁾ 3, 5. — ³⁾ 17, 8. — ⁴⁾ 21, 27.

⁵⁾ Schlatter a. a. O. S. 97. — ⁶⁾ 13, 81; 21, 27.

Herrn der Gemeinde und als solchem gebührt ihm die Anbetung aller Kreaturen.

Die Erhöhung Jesu auf den Thron Gottes und der Sieg über den Satan, welcher mit ihr verbunden ist, wird auch im 12. Kapitel dargestellt. Die beiden Ereignisse werden durch das Bild nicht nur äußerlich nebeneinandergestellt, sondern innerlich miteinander verbunden, und diese innere Verbindung entspricht dem bisher dargestellten Gedanken. Das Kind, welchem der Satan nachstellt, wird mit demselben Ausdruck, welcher sich auch 19, 15 findet, als der Hirte, der die Heiden mit eisernem Stabe weidet, d. h. als der Messias bezeichnet. Die Mutter des Messias wird als eine himmlische Erscheinung geschildert. Sie ist im Himmel und mit den Attributen der himmlischen Herrlichkeit, mit Sonne, Mond und Sternen bekleidet und umgeben, ähnlich wie Jesus selbst in der Anfangsvision. Hiernach versteht der Prophet unter dem Weibe das Volk Israel, die alttestamentliche Gemeinde, diejenige Gemeinde, aus der der Messias hervorgeht.¹⁾ Ihn hervorzubringen ist ihr Beruf. Für den Propheten gibt es wie übrigens auch für Paulus nicht zwei Gemeinden, sondern nur eine einzige. Sie ist nicht erst die Stiftung Jesu, sondern sie ist ewig, die eine Gemeinde Gottes, zu welcher die Patriarchen ebensowohl gehören wie die Christen. Sie ist Gottes Geliebte und Erwählte, sein ewiges himmlisches Reich. Sie steht deswegen im Himmel in ewiger Herrlichkeit und doch auf der Erde in Not und Verfolgung. Zu ihr gehören die Engel so gut wie die Menschen. Sie ist das Reich Gottes, das im Himmel und auf Erden ist. Als ein himmlisches Weib wird die Gemeinde beschrieben, weil sie nach dem bekannten alttestamentlichen Bilde die Verlobte

¹⁾ Über den Ursprung der Bilder, der Wüste, der Adlersflügel, des Stromes vom Satan her aus synagogaler eschatologischer Tradition vgl. Schlatter, a. a. O. S. 77—79.

und das Weib Jahwes ist. Als solche ist sie bestimmt, den Christus, der ja der Sohn Gottes ist, zu gebären. Die Geburtswehen des Messias, die Erschütterungen der Gemeinde, welche der Ankunft des Christus vorausgehen, werden ausdrücklich beschrieben. Wie das Weib die Mutter des Sohnes Gottes ist, so ist sie auch die Mutter aller Kinder Gottes. Einerseits ist der Christus der einzige Sohn Gottes, andererseits der Erstgeborene unter den Söhnen Gottes. Sie alle sind seine Brüder, das himmlische Jerusalem ist unser aller Mutter. Dieses himmlische Jerusalem wird durch das Weib dargestellt. Die Gemeinde ist nicht erst das Werk des Christus, sondern er ist aus ihr hervorgegangen. Sie ist ewig und setzt sich in der christlichen Gemeinde fort. Auch diese christliche Gemeinde wird ja in der Offenbarung wieder als ein Weib dargestellt, als die Braut des Christus. Sie ist im Himmel, wie das obere Jerusalem im Himmel ist, in demselben Sinne, in welchem nach dem Evangelium der Menschensohn im Himmel ist und in welchem seine himmlische Gemeinde die himmlische Herrlichkeit schon jetzt besitzt, ebenso wie nach Paulus das Bürgerrecht der Christen im Himmel ist: sie steht vor Gottes Thron als die von ihm Geliebte.

Andererseits ist sie auf der Erde den Nachstellungen des Drachen ausgesetzt, in Not und Gefahr, in der Wüste und auf der Flucht. In dieser scheinbaren Unklarheit des Bildes drückt sich die Doppelstellung der Gemeinde aus, deren Darstellung sich durch die ganze Offenbarung hindurchzieht. Sie ist im Himmel und doch auf der Erde, innerlich gesichert und äußerlich verfolgt, im Besitz der himmlischen Herrlichkeit Gottes, und doch in Not und Gefahr. Sie wird nicht wie ihr Sohn der Gefahr entnommen, vor den Thron Gottes entrückt, sondern sie bleibt den Nachstellungen des Satans ausgesetzt. Trotz ihrer himmlischen Art nimmt sie an der Erhöhung des Messias doch

noch nicht Anteil. Der Zorn des Satans richtet sich gegen sie, und sie muß vor seiner Verfolgung fliehen. Freilich wird sie erhalten, aber erspart bleibt ihr die Verfolgung nicht.

Der Messias, der Sohn Gottes, welchen hervorzubringen die Bestimmung der Gemeinde ist, wird in diesem Bilde dargestellt als ein Kind. Diese Beschreibung des Messias als eines Kindes ist kein jüdischer, sondern ein christlicher Zug in der Prophetie; denn der Messias erscheint als schwach und hilflos. Ihm tritt als sein Feind der Satan gegenüber. Wie im Evangelium wird seine Aufgabe beschrieben als ein Kampf mit dem Teufel. Der Satan ist in der Offenbarung wie im Evangelium der Fürst der Welt. Der Geist, der von ihm ausgeht, geht über die Könige der Erde,¹⁾ sie leisten ihm Heeresfolge,²⁾ er verführt die Völker.³⁾ Der Sohn des Weibes aber ist als Messias bestimmt, Herr der Welt zu werden,⁴⁾ darum ist der Satan sein Feind. Im Evangelium ist der Wolf das Bild des Satans, der den Hirten bedroht, hier ist es der Drache. Schon dadurch, daß der Messias als Kind beschrieben wird, wird angedeutet, daß er den Kampf nicht mit äußerer Macht führt. In der Schilderung des Evangeliums schützt er zwar die Gemeinde, läßt aber selbst dabei sein Leben. In der Offenbarung wird er unmittelbar in den Himmel entrückt. Die Geburt und die Erhebung auf Gottes Thron werden unmittelbar nebeneinander gestellt.⁵⁾ Nicht nur vom Leben Jesu, sondern auch von seinem Tode wird nichts gesagt. Diese starke Verkürzung des Lebens Jesu, in welcher nur noch der Anfang und das Ende seines Lebens hervortritt, ist zwar sehr merkwürdig, aber keineswegs

¹⁾ 16, 14. — ²⁾ 19, 19.

³⁾ 20, 3. — ⁴⁾ D. 5; 19, 15.

⁵⁾ Das Folgende zur Auseinandersetzung mit Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 173 ff.

neu. Wir finden sie nicht nur bei Paulus, in dessen Evangelium nur Geburt, Tod und Auferstehung Jesu beleuchtet werden, sondern auch im Johannesevangelium. „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt. Wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.“ Neben dem Wort, daß der Menschensohn aus dem Himmel herabgestiegen ist, steht sofort das andere, daß er erhöht werden muß.¹⁾ Geburt und Erhöhung Jesu, Herabkunft aus dem Himmel und Rückkehr in den Himmel sind auch im Evangelium die beiden Ereignisse, zwischen welchen der ganze geschichtliche Lebenslauf Jesu an Bedeutung zurücktritt. Der Sohn Gottes ist in die Welt gekommen und in den Himmel erhöht, er ist aus dem Himmel herabgestiegen und steigt in den Himmel hinauf: das sind die beiden entscheidenden Ereignisse seines Lebens.

Die Verkürzung des Lebens Jesu, welche sich bei Paulus findet, wird in der Offenbarung noch dadurch überboten, daß auch Tod, Auferstehung und Erhöhung auf den Thron Gottes in einen Ausdruck zusammengefaßt werden. Dem Evangelium gegenüber ist aber auch diese Zusammenfassung keine Neuigkeit. Denn gerade im Johannesevangelium werden Tod, Auferstehung und Himmelfahrt in die Ausdrücke Erhöhung und Verherrlichung zusammengefaßt. Man kann also nicht sagen, daß die starke Verkürzung des Lebens Jesu in dem Bilde Offenbarung 12 etwas Unerhörtes sei, zu dessen Verständnis man sich mythische Einflüsse konstruieren müsse.

In dem apokalyptischen Bild siegt der Messias über den Satan nicht dadurch, daß er mit ihm kämpft. Auch sonst wird in der Offenbarung sein Sieg niemals als ein Akt äußerer Gewalt beschrieben. Das wird damit angedeutet, daß das Schwert sein Wort ist. Sein Wort ist das Werkzeug, mit

¹⁾ 3, 13 ff.

welchem er richtet, und auch die Waffe, mit welcher er siegt. Daß seine Erhöhung einen Sieg bedeutet, wird in der Offenbarung dadurch angedeutet, daß der Entrückung des Kindes zum Throne Gottes der Sturz des Satans aus dem Himmel unmittelbar folgt. Aber nicht der Messias stürzt ihn. Der wird am Throne Gottes in Sicherheit gebracht, während das Heer der Engel für ihn kämpft. Auch diese Vorstellung ist nicht einzigartig. Sie wurde durch Anwendung von Psalm 110, 1 auf den Messias immer wieder erweckt. Er setzt sich zur Rechten Gottes, und Gott unterwirft ihm seine Feinde.

Der Sieg über den Satan besteht darin, daß er aus dem Himmel heruntergeworfen wird auf die Erde. Bis dahin stand er vor Gottes Thron. Indem der Messias vor dem Thron Gottes erscheint, stürzt der Satan herunter. Vor Gottes Thron stand er wie im Buche Hiob¹⁾ als der Verkläger. Der Thron Gottes ist der Thron des Richters, und das Geschäft des Satans ist die Anklage der Menschen bei Gott. Er will ihre Verdammnis erreichen. Vor der Welt steht er als der Verführer,²⁾ vor Gott steht er als der Verkläger.³⁾ Darum steht er im Himmel. Macht über die Menschen hat der Satan auch nach der Offenbarung nur dadurch, daß die Menschen schuldig geworden sind, nur in der Form, daß er sie vor Gott verklagt. Auch die satanische Macht bleibt also der Macht Gottes untergeordnet. Zum Dualismus führt die Lehre vom Satan auch in der Offenbarung nicht. Wenn der Messias hier an die Stelle des Verklägers tritt, wenn der Verkläger verschwindet, indem der Messias erscheint, so wird dadurch der

¹⁾ Vgl. hierzu Schlatter a. a. O. S. 67. „Die Abweisung des Satans stellt das Rabbinat in der Form eines Prozesses dar, bei dem der Ankläger unrecht bekommt, worauf die Engel, z. B. auch Michael, den Satan wegtreiben.“

²⁾ V. 9. — ³⁾ V. 10.

Messias als der Anwalt bezeichnet. Denn das Gegenstück zum Verkläger ist auch in der jüdischen gerichtlichen Begriffswelt der Anwalt. Ohne daß der Ausdruck gebraucht wird, wird also in dieser Szene Jesus als der Anwalt der Gemeinde dargestellt, wie er im Evangelium indirekt und im ersten Briefe ausdrücklich genannt wird. Auch hier finden wir also wieder eine Verwandtschaft zwischen Offenbarung und Evangelium. Der Gedanke selbst, welcher durch diese Bilder dargestellt wird, geht aber auch über den johanneischen Schriftenkreis hinaus. Denn daß Jesus vor Gott für die Seinen eintritt, das sagt auch der Hebräerbrief, und daß nun niemand mehr da ist, der sie verklagt, fügt Paulus ausdrücklich hinzu. So wird auch hier der Satan als der, der die Gemeinde beschuldigt, und der Messias als der, der sie entschuldigt, dargestellt. Darum bedeutet der Sturz des Satans die Befreiung der Gemeinde von ihrem Verkläger und von ihrer Schuld. Darin besteht der Sieg, welchen Jesus durch seinen Tod errungen hat. Das Bild stellt also die Schuldfreiheit der Gemeinde infolge des Todes Jesu dar.

Von einem Sturz des Satans aus dem Himmel spricht Jesus auch in den Synoptikern.¹⁾ Er erklärt damit die Macht seiner Jünger über die Dämonen. Der Zusammenhang ist ein ähnlicher wie Matth. 12, 29: weil der Satan besiegt ist, so können die Dämonen nicht mehr widerstehen. Jesu Sieg über den Satan wird also auch in diesem Worte als ein Sturz des Satans aus dem Himmel beschrieben. So ist auch Johannes 12, 31 zu verstehen: das Gericht über den Fürsten der Welt besteht darin, daß der Satan hinausgeworfen wird. Hinausgeworfen wird er nicht aus der Welt: er bleibt ja der Fürst der Welt sondern aus dem Himmel. Diese Stelle steht dem apokalyptischen Bilde noch näher als das Wort bei Lukas, weil

¹⁾ Luk. 10, 18.

hier der Sturz des Satans mit der Erhöhung Jesu in Verbindung gebracht wird. Denn „jetzt“ wird das Gericht über den Satan abgehalten, weil Jesus in diesem Augenblick in seinen Tod eingewilligt hat. Darum wird der Satan jetzt verurteilt, während der damit beschlossene Sturz aus dem Himmel noch Zukunft ist, aber jetzt schon feststeht. Er wird in dem Moment fallen, in dem Jesus erhöht sein wird. Denn mit einem Hinweis auf seine Erhöhung fährt Jesus fort. Also auch durch dieses Wort wird die Erhöhung Jesu mit dem Sturz des Satans in einen inneren Zusammenhang gebracht.

In der Offenbarung bedeutet der Sturz des Satans das Kommen des Reiches Gottes. Das spricht der Lobgesang aus.¹⁾ Weil der Verkläger heruntergestürzt ist, so ist jetzt die Errettung und die Macht und die Herrschaft Eigentum unseres Gottes und die Vollmacht Eigentum seines Christus geworden. Der Schluß ist wieder derselbe wie Matthäus 12, 27 ff. Weil der Satan überwunden ist, so ist das Reich Gottes gekommen. Und ganz wie in der Lukasstelle wird mit dem Siege Jesu der Sieg der Seinigen über den Satan verbunden. Sie haben ihn besiegt wegen des Blutes des Lammes.²⁾ Nur durch diese Worte wird darauf hingedeutet, daß die Voraussetzung der siegreichen Erhöhung Jesu sein Tod ist.

Durch den Sturz des Satans ist, um den Ausdruck des Hebräerbriefes zu gebrauchen, der Himmel gereinigt.³⁾ Das Gericht über den Satan zerlegt sich in mehrere Akte. Dem Sturz des Satans aus dem Himmel auf die Erde entspricht⁴⁾ der Sturz des Satans von der Erde in den Abysos, wo er nun nicht mehr Macht hat, die Völker zu verführen, und endlich der letzte Sturz des Satans in den Feuersee, in die

¹⁾ V. 10. — ²⁾ V. 11.

³⁾ Hebr. 9, 23; vgl. V. 24.

⁴⁾ 20, 1 ff.

Hölle.¹⁾ Sein Sturz auf die Erde hat die Christenverfolgung zur Folge. Sie ist für den Propheten ein Werk des Satans. Äußerlich unterliegt ihm die Gemeinde, innerlich aber besiegt sie ihn durch ihr Bekenntnis zu Christus.

Der Satan ist in der Offenbarung nicht nur der Gegner, sondern auch das Gegenstück des Christus. Er tritt dem Lamm als das Tier gegenüber.²⁾ Das Reich des Messias ist das Reich Gottes, das Weltreich ist das Reich des Satans. Wie Jesus von der Gemeinde angebetet wird, so wird der Kaiser vom Weltreich angebetet. Der Kaiserkultus hat seinen Propheten, wie Christus den seinigen hat. Die Gottlosen empfangen den Namen des Tieres, wie Christus den Seinigen einen neuen Namen gibt. Die Gemeinde ist die Braut Christi, die Anbeter des Tieres werden dargestellt als die große Hure. Die Glieder der Gemeinde bekommen ein Malzeichen, auch die Anbeter des Tieres bekommen ein Zeichen auf der rechten Hand und auf der Stirn.³⁾ In jeder Beziehung ist der Satan und sein Reich ein Zerrbild des Christus und seines Reiches.

Wie der Satan das Schattenbild, so ist die Gemeinde das Spiegelbild des Sohnes Gottes. Die Christologie der Offenbarung vollendet sich deswegen ebenso wie die des Evangeliums in der Beschreibung der Stellung Jesu zur Gemeinde. Sie entspricht seiner Stellung zu Gott. Er redet als ihr Herr. Der Prophet ist sein Bote an die Gemeinde. Sein Wort hat Autorität, weil es das Wort des Herren ist. Er spricht im Namen Gottes in der ersten Person: ich. Gerade vor die Gemeinde tritt Jesus als der Richter mit dem flammenden Auge und dem Schwert im Munde. Das Gericht, welches nahe bevorsteht, beginnt an der Gemeinde. Der Richter warnt sie vorher. Die Sendschreiben sind deshalb Bußpredigten. Das erste Zeichen

¹⁾ 20, 10. — ²⁾ Kap. 13. — ³⁾ 13, 16; 19, 20.

der Macht Jesu über die Menschen, welche aus seiner Stellung zu Gott folgt, ist wie im Evangelium seine durchdringende Menschenkenntnis, die sich in seinem flammenden Auge verrät. Alle Sendschreiben beginnen mit dem Worte: ich weiß. „Der Herr kennt die Seinen.“ Seine Menschenkenntnis wird aber nicht einseitig als Kenntnis des Bösen beschrieben: er kennt das Gute und das Böse, und zwar beides im Unterschied vom äußeren Anschein. Wie er sich durch das glänzende Äußere nicht täuschen läßt, sondern den Mangel der ersten Liebe und die verborgene Sünde sieht, so hebt er auch alles Gute hervor. „Das hast du.“¹⁾ Er droht nicht nur, er tröstet auch: Fürchte dich nicht, und er ermahnt: Sei treu! Und wie jedes Sendschreiben mit den Worten beginnt: ich weiß, so schließt es mit einem Versprechen: ich werde dir geben.

In diesen seinen Gaben an die Gemeinde offenbart sich sein eigener Besitz, ganz wie im Evangelium. Die Stellung und Bedeutung Jesu drückt sich zunächst in seinem Namen aus.²⁾ Dem entspricht ebenfalls wie im Evangelium und im ersten Briefe seine Gabe an die Gemeinde. Wie er den Namen Gottes trägt, so schreibt er auch auf den Sieger den Namen seines Gottes.³⁾ Der auf den Menschen geschriebene Gottesname hat für den Propheten die Bedeutung eines Schutzes,⁴⁾ ähnlich wie das Siegel. Er schützt freilich nicht vor äußerer Gefahr, aber vor dem Fall. Ebenso wie den Namen Gottes gibt er den Seinigen seinen eigenen Namen,⁵⁾ das heißt den Namen der Kinder Gottes. Ihr wertvollster Besitz besteht also wie im ersten Briefe darin, daß sie Gottes Kinder heißen. Auch in dem Zuge stimmt die Offenbarung mit dem ersten Briefe überein, daß die Christen vorläufig Gottes Kinder

¹⁾ 2, 6. — ²⁾ 2, 3, 13; 3, 8; 19, 12 ff. 16. — ³⁾ 3, 12.

⁴⁾ Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, S. 60.

⁵⁾ 3, 12; 14, 1; 22, 4.

heißen. In dieser Freude an dem Namen, den die Gemeinde empfängt, ist die Stimmung der Offenbarung mit der des ersten Briefes verwandt. Dieser Name ist für sie ein neuer Name.¹⁾ Sie tragen ihn als die neue Kreatur, wie sie als solche auch ein neues Lied singen.²⁾ Während der neue Name sonst der Name Christi ist, heißt es an einer Stelle,³⁾ daß ihn niemand kennt, als der, der ihn empfängt. Von einer Zauberformel kann hier nicht die Rede sein, denn es handelt sich ja nicht um den Namen eines Gottes oder eines Dämonen, sondern um den Namen, den der Christ selbst erhält.⁴⁾ Er bekommt ihn zunächst auf einem Täfelchen. So gut Jesus allein seinen eigenen Namen kennt, so gut kennen auch nur die Seinigen ihren Namen. Es spricht sich darin ein für andere verborgenes Verhältnis zu Gott aus, welches nur dem Träger des Namens selbst bekannt ist. Ob einer den Namen des Sohnes Gottes trägt, d. h. ob er ein Kind Gottes ist, das weiß er. Aber nur er allein weiß es, und nur für sich selbst weiß er es. Später⁵⁾ tragen die Erwählten den Namen auf ihrer Stirn geschrieben, d. h. jetzt ist es offenbar, daß sie Kinder Gottes sind. Offenbar wird es in der Verfolgung.

Mit dem Namen des Sohnes Gottes hat die Gemeinde teil an seiner Aufgabe und seiner Pflicht. Wie er Gottes Zeuge ist, so sind sie seine Zeugen.⁶⁾ Ihr Zeugnis besteht darin, daß sie sich zu ihm bekennen, d. h. ihn anbeten und seinen Namen festhalten.⁷⁾ Sie müssen treu bleiben bis zum Tode.⁸⁾ Jesus muß für sein Zeugnis sterben und darum auch die Seinigen. Die Pflicht Jesu faßt sich darin zusammen, sein Zeugnis mit dem Tode zu besiegeln. Dasselbe gilt auch von den Seinigen.⁹⁾ Von dem Blut der Seinigen ist deswegen

¹⁾ 3, 12. — ²⁾ 5, 9. — ³⁾ 2, 17. — ⁴⁾ Vgl. Schlatter a. a. O. S. 61.

⁵⁾ 14, 1; 22, 4. — ⁶⁾ 17, 6, vgl. 2, 13. — ⁷⁾ 2, 13. — ⁸⁾ 2, 10.

⁹⁾ Vgl. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche. Beiträge

in der Offenbarung noch öfter die Rede als vom Blut des Lammes.¹⁾ Die Aufgabe der Gemeinde faßt sich also zusammen in die Pflicht, wie Christus für ihr Zeugnis zu sterben. Ihre Pflicht wird deshalb als Kampf beschrieben, denn auch Jesu Werk ist der Kampf mit dem Teufel. An diesem Kampfe haben sie teil. Sie sind das Heer des Königs, und ihre Hauptaufgabe bleibt deshalb, den Tod nicht zu fürchten. Wenn sie auch äußerlich wie Jesus unterliegen, so werden sie doch tatsächlich mit ihm siegen. Dies ist die Forderung, die an sie gestellt wird, und an welche die Verheißung geknüpft wird. Sie gilt immer dem, der siegt.²⁾ Wie im ersten Briefe wird Jesu Sieg als Sieg der Christen angesehen, und wie er, so erringen auch sie ihn dadurch, daß sie in der Verfolgung treu sind bis zum Tode. Dabei gilt der Sieg nicht als unsicher, sondern als gewiß. Die Gemeinde ist vollkommen gesichert, unverleßlich und für das Himmelreich bestimmt. Dies wird dadurch ausgedrückt, daß sie das Siegel Gottes auf der Stirn empfängt. Der Name Gottes, den sie auf der Stirn trägt, ist zugleich ein Siegel, durch welches sie als Gottes unantastbares Eigentum bezeichnet wird. Als Kinder Gottes sind sie Gottes Erwählte und für das Himmelreich vorausbestimmt. In dem Bilde drückt sich die vollkommene Heilsgewißheit des Propheten aus. Die Versiegelung darf durch keinen Windhauch gestört werden.³⁾ Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Gemeinde äußerlich unantastbar ist, aber daß sie innerlich unüberwindlich ist. Denselben Gedanken stellt das Bild vom unantastbaren Tempel⁴⁾ dar. Denn es ist vollkommen ausgeschlossen, daß

19, 3, S. 72, Anm. 50. Mit Recht hebt Schlatter hervor, daß nach der Offenbarung nicht erst die in der Verfolgung Hingerichteten „Zeugen“ heißen; nicht weil einer hingerichtet wurde, hieß er Zeuge, sondern „deshalb, weil er ein Zeuge Jesu war, wurde sein Blut verschüttet“.

¹⁾ 6, 10; 16, 6; 17, 6; 18, 24; 19, 2.

²⁾ 2, 11. 17; 3, 21; 12, 11; 21, 7. — ³⁾ 7, 1 ff. — ⁴⁾ 11, 1 ff.

das Bild die Unzerstörbarkeit des Tempels von Jerusalem ausdrücken soll. Nach der Weissagung Jesu über die Zerstörung des Tempels ist es weder möglich, daß ein christlicher Prophet die Unantastbarkeit des Tempels geweissagt habe, noch daß er eine jüdische Weissagung dieses Inhalts in seine Prophetie sollte aufgenommen haben. Selbst wenn das Bild, was völlig unbeweisbar ist, aus einer jüdischen Apokalypse übernommen sein sollte, könnte es doch im Munde des christlichen Propheten nur bedeuten, daß die Gemeinde, der wahre Tempel Gottes, unantastbar und durch die Verfolgung unzerstörbar ist.¹⁾ Diese Siegesgewißheit durchzieht die Offenbarung vom Anfang bis zum Schluß. Die Gemeinde steht der Not der Welt gegenüber mit Palmen in den Händen und mit Lobpsalmen auf den Lippen.

Diese Zuversicht hat aber ihren Grund lediglich in dem Siege Christi; weil er gesiegt hat, so ist der Gemeinde der Sieg schon gewiß. Und doch wird diese Hoffnung niemals zu dreister Sicherheit. Auch die Gemeinde wartet noch auf das Gericht, und zwar auf das Gericht nach den Werken. Aber wegen ihrer Gemeinschaft mit Christus ist ihr der Sieg gewiß. Weil er dem Satan entrückt und in den Himmel erhoben ist, so haben auch sie um seines Blutes willen bereits gesiegt.²⁾

Darum hat die Gemeinde auch Anteil an der Herrschaft Christi. Er macht sie zu dem, was er selber ist, nämlich zu Königen und Priestern,³⁾ d. h. er läßt die Seinigen teilnehmen

¹⁾ Anders deutet Schlatter S. 81 das Bild: „Ein ausschließlich christlicher Gedanke, getragen durch die Gewißheit, daß der Christus das Ende des Gesetzes sei.“ Das Bild stellt den Untergang des Tempels dar, „soweit er die Stätte des jüdischen Gottesdienstes sei“. Allein der wichtigste Gedanke, daß der Vorhof den durch Christus überwundenen Gesetzesdienst darstelle, muß so ergänzt werden. Es ist auch schwerlich die Meinung des Propheten, daß der christliche, aber nicht der jüdische Gottesdienst von den Heiden verschont bleiben würde.

²⁾ 12, 11. — ³⁾ 1, 6; 5, 10.

an dem Zutrittsrecht zu Gott, welches er hat, und an seiner Herrschaft über die Welt. Wer überwindet, der sitzt mit ihm auf Gottes Thron,¹⁾ der nimmt teil an seiner messianischen Macht und Herrschaft über die Völker.²⁾ In dieser Macht der Gemeinde spiegelt und vollendet sich Jesu eigene Macht. Er ist der Morgenstern³⁾ und gibt den Morgenstern.⁴⁾ Das ist in der Offenbarung wahrscheinlich das Symbol der messianischen Herrschaft: der Christus ist der Stern aus Jakob, und zwar der Morgenstern, d. h. derjenige Stern, der den Tag des Himmelreichs heraufführt.⁵⁾

Ebenso gibt er den Seinigen das ewige Leben. Das wird so ausgedrückt, daß er ihnen das verborgene Manna gibt.⁶⁾ Das Bild stimmt wieder mit dem Bilde des Evangeliums überein; das Leben gibt er dadurch, daß er das Brot des Lebens gibt, und das Brot des Lebens nennt er das Manna. Auch nach der Offenbarung gibt er das ewige Leben nicht durch eine Arznei oder durch ein Zaubermittel, sondern durch das Brot, das aus dem Himmel kommt. Dieses Manna ist verborgen, d. h. daß es Brot des Lebens ist, das sieht man ihm nicht an.

Auch in der Offenbarung werden die einfachsten Lebensmittel, welche nicht nur der Kranke zur Genesung, sondern jeder Mensch zum Leben bedarf, als Bilder für die Gaben Christi gebraucht. Das Bild vom Wasser des Lebens kehrt auch in der Offenbarung wieder.⁷⁾

Die Hauptverheißung aber besteht in der persönlichen und ewigen Gemeinschaft mit Jesus. Die 144 000 Erwählten werden dem Lamme folgen, wohin es geht.⁸⁾ Die Leuchte des neuen

¹⁾ 3, 21. — ²⁾ 2, 26 ff.; 20, 4; 22, 15. — ³⁾ 22, 16. — ⁴⁾ 2, 28.

⁵⁾ Vgl. Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, S. 52.

⁶⁾ 2, 17. — ⁷⁾ 21, 6; 22, 17. — ⁸⁾ 14, 4.

Jerusalem wird das Lamm sein.¹⁾ Das Lamm im Throne wird die Gemeinde weiden, leiten und tränken. Wie er selbst Gottes Lamm ist, so ist die Gemeinde seine Herde. Was Gott ihm tut, das läßt er die Seinigen erfahren. Die Gemeinde ist ebenso wie im Evangelium seine Braut.²⁾ Er liebt sie und sie wartet darauf, daß er sie zu sich holt. Die Sehnsucht des Propheten und der Gemeinde geht deswegen auf die neue vollkommene Gemeinschaft mit Jesus. Von ihm getrennt zu sein ist die Verdammnis, mit ihm vereinigt zu sein die Seligkeit. Die Schlußverheißung, welche Christus durch den Propheten gibt, lautet deshalb: Ja, ich komme bald. Und das Schlußgebet des Propheten: Komm, Herr Jesu.

¹⁾ 21, 23.

²⁾ 21, 2. 9; 22, 17. Vgl. in Ev. 3, 29. Dieses Bild findet sich nur in den johanneischen Schriften.

Schriften von Prof. D. W. Lütgert:

Glaube und Heilsgeschichte. Vortrag. 0,50 M.

Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. 2,40 M., geb. 3 M.

Sündlosigkeit und Vollkommenheit. Vortrag. 0,60 M.

Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit in ihrem Zusammenhange. (Enthalten in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. III, 4.) 2 M.

Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorlesungsglaubens der Aufklärung. 1,20 M.

Die Anbetung Jesu. (Enthalten in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. VIII, 4.) 1,80 M.

Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge. (Enthalten in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. X, 2.) 1,80 M.

Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei. 3 M.

Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. 1,80 M.

Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich. 1,60 M.

Umt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Urchristentums. 3 M.

Martin Kähler. Gedächtnisrede in der Aula der Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg gehalten. 0,60 M.

Der Römerbrief als historisches Problem. 2 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Aufmerksam gemacht sei auf die beiden Verzeichnisse
meines Verlages:

Wissenschaftliche Theologie

enthaltend etwa 400 Titel in alphabetischer Reihenfolge,
zum Teil mit Besprechung oder Inhaltsangabe, sowie
einem systematisch geordneten Register, und

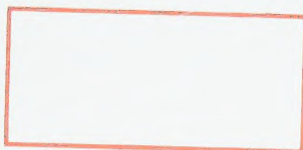
Fürs praktische Amt.

96 S. kl. 8., nach Sachgebieten gegliedert.

Beide Verzeichnisse versendet völlig kostenlos und
postfrei der

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

DATE DUE



BS 2601 .L8 1916

169

Lutgert, Wilhelm, 1867-

Die johanneische
Christologie /

United Theological Seminary Library

MAIN BS2601 L8 1916
Lutpelt, With Die Johannesische Christo



3 0645 0006 6703 6